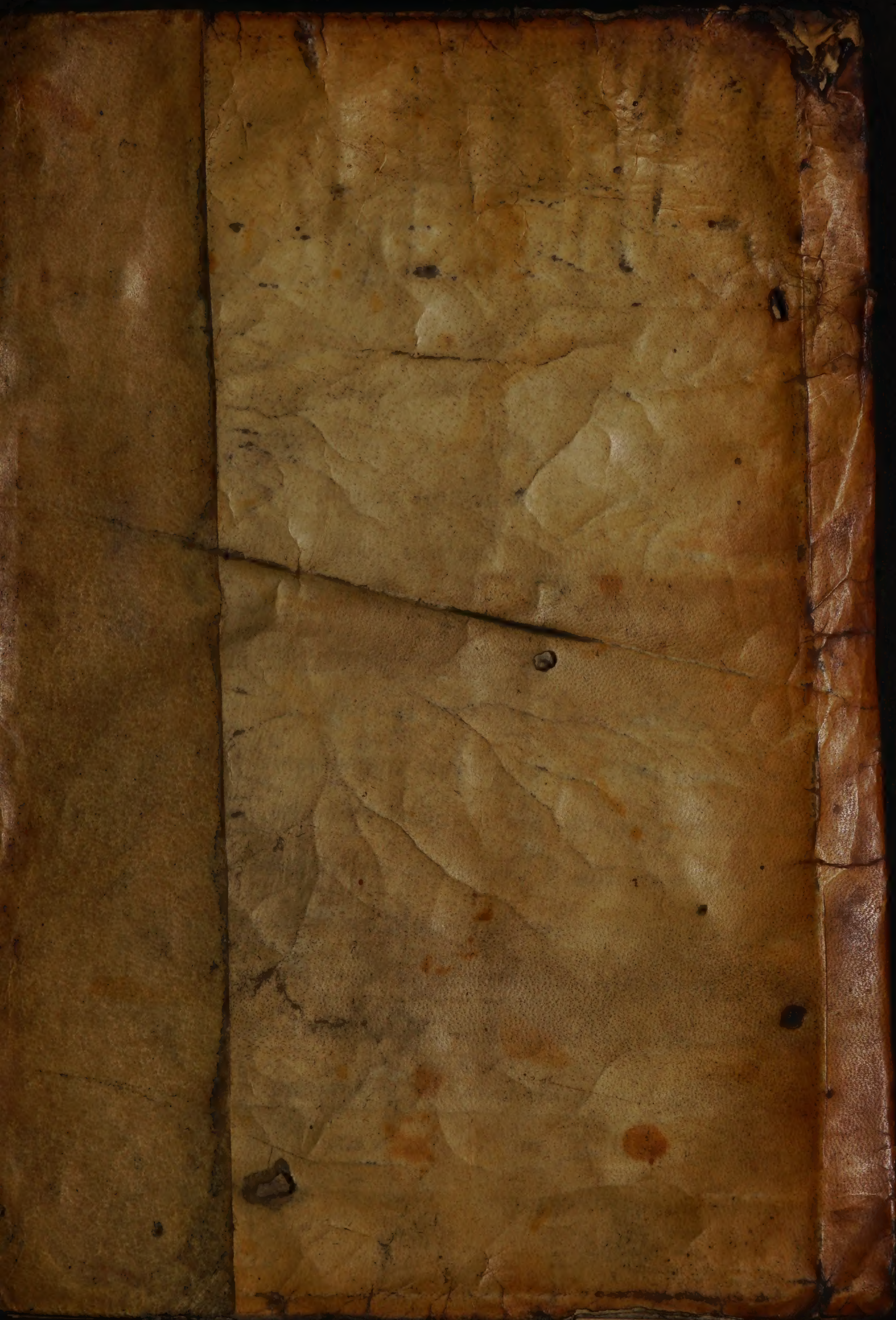










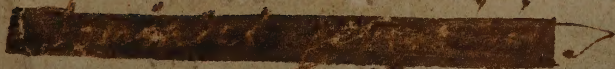
5

P

ABARBANEL (Isaac

20.tt

DIALOGI D'AMORE DI MAE
STRO LEONE MEDI-
CO HEBREO.



CON GRATIA, ET PROHIBITIONE del sommo Pontefice, del'eccelso Senato di Venetia, de l'Illustrissimo Duca di Milano, de l'Illustrissimo Duca di Fiorenza, & altri Principi d'Italia, che nissuno possi stampare detta opera sotto le pene che ne lor priuilegij si contiene,

MARIANO LENZI A LA VALOROSA MADONNA AVRELIA PETRVCCI.

Fu antichissima usanza de gli scrittori di Egitto, i santissimi libri da loro scritti indirizare a Mercurio, Percio che essi Stimauano che tutte l'arti, tutte le scientie, tutte le belle cose fussero State da Mercurio ritrouate, & ch'a lui, come ad inuentore d'ogni cosa si conuenisse render gratia di cioche l'huomo imparaua ó sapeua. Et per questo Pythagora, & Platone, & molti altri gran philosophi andarono per imparar philosophia in Egitto, & per lo più l'appresero da le colonne di Mercurio, lequali erano tutte piene di sapientia, & di dottrina. Io similmente Valorosa Madōna giudico cioche si può fare da coloro c'hanno conosciuta l'alteza de l'animo uostro, cōuenirsi a uoi, & che i loro bei pensieri nutriti dal diuino spirito uostro, si debbino riuolgere in uoi, & in honor del uostro nome quāto possono affaticarsi. Conciosiacosa che nō meno inparino le uere uirtù ne l'essempio de la uita uostra, che facessero quegli antichi philosophi ne le colonne di Mercurio. Che se quale sia la nobilità, l'alteza, la gētileza de l'animo uostro si pon mēte, quāta l'honestá, la cortesia, la gratia si riguarda, quale la prudentia, l'accorgimento, la sapiētia si cōsidera, & finalmēte a parte a parte ogni uostra uirtù si rimira, uedesi certo da glingegni purgati altro nō esser la uita uostra se nō uno specchio, & una Idea del modo come si cōuenga uiuere a glialtri. Et quelli che infangati ne le cose terrene

non possono alzarsi in un subito a questo celeste pensiero, purche uoltino gliocchi in uoi, illustrati dal uostro raggio, a poco a poco si purgano, & de l'alta contēplatione de la uostra diuinitá si fanno degni. Conoscēdo io per tanto questo debito comune, & mio, ho fatto come coloro, che non potendo satisfar del proprio, pagano de l'altrui, che desiderando sciogliere parte di questo grāde obligo, ch'io ho con uoi, & per la pouertá de l'ingegno mio, non potendo mandarui frutto che di me stesso sia nato, ue lo mando nato neglialtrui giardini. I libri cioe d'amore di Maestro Leone sotto titolo di Philone, & Sophia. casto soggetto d'amore a donna casta che spira amore. pensieri celesti, a Donna ch'è ornata di uirtù celeste. altissimi intendimenti, a dōna ripiena d'altissimi concetti. Cosi ho uoluto piu tosto con quel d'altri mostrarui l'animo ch'io ho di satisfarui, che prolungar' per la pouertá mia la satisfattione di tanto debito. Benche stimo (quando pur ui penso) far in un tempo due non piccoli guadagni, sciogliere' parte di questo obligo con uoi, & obligarmi (se l'ombre obligar' si possono) Maestro Leone. che hauēdo io questi sui diuini dialogi tratti fuora de le tenebre in che essi stauano sepolti, & postoli quasi in chiara luce, & al nome di si ualorosa donna (come uoi sete) raccomandatili, credo certo ch'egli se ne debbia sōmamente rallegrare, & di questo suo nuouo splendore & di cosi alta protettione molto restarmi obligato. Voi dunque quasi tutrice di questa opera diuenuta, drizando in lei come in corpo attissima á riceuer luce, il uostro raggio, la farete piu splendida & piu miracolosa mostrarsi al mondo.

PHILONE, ET SOPHIA D'AMORE. ET DESIDERIO DIALOGO PRIMO.

PHI. IL conoscerti ó Sophia causa in me amore & desiderio. SO. Discordanti mi paiano ó Philone questi effetti, che la cognitione di me in te produce, ma forse la passione ti fa dire cosi. PHI. Da tuoi discordano, che sonno alieni d'ogni correspondentia. SO. Anzi fra lor' stessi son' contrary affetti de la uolontà, amare & desiderare. PHI. Et perche contrary. SO. Perche le cose che da noi son stimate buone, quelle che hauiamo & possediamo l'amiamo, & quelle che ci mancano, le desideriamo, di modo che quel che s'ama prima si desidera, & di poi che la cosa desiderata s'è ottenuta l'amore uiene, & manca il desiderio. PHI. Che ti muoue à hauere questa oppinione. SO. L'esemplo dele cose che sonno amate & desiderate. Non uedi tu che la sanità quando non l'hauiamo la desideriamo, ma non diremo gia amarla, dipoi che l'hauiamo l'amiamo & non la desideriamo. Le richeze le heredita, le gioie, innanzi che s'habbino son' desiderate & non amate, dipoi che si sonno hauute, non si desiderano piu, ma s'amano. PHI. Benche la sanita & le ric

cheze quando ci mancano non si possino amare perche non l'hauiamo, niente dimanco s'amano d'hauerle. SO. Questo è un parlare in proprio, il dire amare cioè di uolere hauere la cosa, che si uuol dire desiderarla, perche l'amore è dela medesima cosa amata, & il desiderio è d'hauerla ò acquistarla, ne pare possino stare insieme amare & desiderare. PHI. Le tue ragioni ó Sophia piu dimostrano la sottigleza del tuo ingegnio che la uerità dela tua oppinione, perche se quello che noi desideriamo non l'amiamo, desideraremo quel che non s'ama, & per consequente quel che s'abhorrisce & ha in odio' che non potria essere maggiore contradittione. SO. Non minganno ó Philone, ch'io desidero quel che se bene per non possederlo non l'amo, quando l'hauero sara amato da me & non piu desiderato, ne per questo desidero mai quel ch'io abhorisco, ne ancor quello ch'io amo, per che la cosa amata si ha, & la desiderata ci manca, & qual piu chiaro esemplo si puo dare che quel de figliuoli, che chi non gli ha non gli puo amare, ma gli desidera, & chi gli ha non gli desidera, ma gl'ama. PHI. Cosi come dimostri per esemplo di figliuoli ti deueresti ricordare del marito, il quale innãzi che s'habbi si desidera, & amasi insieme, & dipoi che s'è hauuto manca il desiderio & alcuna uolta l'amore, se bene in molte non sol perseueri ma anchor cresca, il che molte uolte occorre similmente al marito dela moglie, Questo esemplo non ti par piu suffitiente per confermare il mio detto, che il tuo per reprouarlo. SO.

Questo tuo parlare mi satisfà in parte ma non in tutto, massime seguendo il tuo esemplo simigliante al dubio del qual disputiamo, PHI. Ti parlaro piu uniuersalmente. Tu sai che l'amore è dele cose che sonno buone ò uer stimate buone, per che qual uuoi cosa buona è amabile & cosi come son' tre sorte di buono, profitteuole, delettabile, & honesto, cosi sonno ancor tre sorte d'amore, che l'uno è il delettabile. l'altro il profitteuole, & l'altro l'honesto, li quali due ultimi quando si hanno in alcun tempo debbeno esser amati, ó ueramente innanzi che sieno acquistati, ò uer di poi. Il delettabile non è amato gia dipoi, perche tutte le cose che dilettano i nostri sentimenti materiali di sua natura, quando son' possedute piu presto sonno abborrite che amate. Bisogna adunque perquesta ragione tu conceda che tal cose s'amano innãzi che si posseghino, & similmente quando si desiderano, ma perche dipoi che interamente si son possedute manca il desiderio, manca ancor il piu de le uolte l'amore di quelle, & per questo concederai che l'amor' el desiderio possono stare insieme. SO. Le tue ragioni (secondo il mio iuditio) hãno forza per prouare quel tuo primo detto, ma le mie che gli son' contrarie non son pero debili, ne spogliate di ueritá, come è possibile adunque che una uerita sia contraria de la medesima uerita, soluimi questa ambiguità che mi fa stare assai confusa. PHI. Io uengo ò Sophia per domandarti rimedio a le mie pene, & tu mi domandi solutione de tuoi dubbij, forse il fai per desuiarmi da questa pratica laqual non t'ag-

grada; ò ueramente perche i concetti del mio pouero ingegnio ti dispiaceno non manco, che l'affetti de la mia affannata uolonta. SO. Non posso negare non habbi piu forza in me accommouermi la soaue & pura mente, che non ha l'amorosa uolontà, ne per questo credo farti ingiuria, stimando in te quel che piu uale, che se m'ami (come dici) debbi piu presto procurare di quietarmi l'intelletto, che incitarmi l'appetito, si che lassato da parte ogni altra cosa soluimi questi miei dubbij. PHI. Se bene la ragione incontrario è pronta, niente di manco per forza bisognia chio segua il tuo uolere, & questo uiene da la leggie che han posto i uincitori amati á forzati & uenti amanti, Dico che sonno alcuni contrarij in tutto a la tua oppinione li quali tengono l'amore & il desiderio essere in effetto una medesima cosa, per che tutto quel che si desidera uogliono ancor che s'ami. SO. Sonno manifestamente in errore, che se ben' se li concede tutto quel che si desidera s'ami, certo è molte cose s'amano che non si desiderano, come interuiene in tutte le cose possedute. PHI. Hai arguito contra rettamente, ma alcuni altri credono, che l'amore sia un certo che, qual contenga in se tutte le cose desiderate, ancor' che non s'habbino, & similmente le cose buone acquistate hauute, quali non si desiderano piu. SO. Ne questo ancor mi consuona, per che (come si dice) molte cose son desiderate le quali non possono essere amate, per che non sonno in essere, & l'amore è de le cose che sonno, & il desiderio è proprio di quelle che non sonno, come

possiamo noi amar' i figliuoli & la sanita se non l'hauiamo, se ben' la desideriamo, Questo mi fá tener lamore el desiderio esser' due affetti contrarij de la uolontà, & tu m' hai detto che l'uno & l'altro possono star' insieme, dichiarami questo dubbio. PHI. Se l'amore non è se non de le cose che hanno essere il desiderio perche non sara di quelle ancora. SO. Perche cosi come l'amore presuppone l'essere de le cose, cosi il desiderio presuppone la priuatione di quelle. PHI. Per qual ragione l'amor' presuppone l'essere de le cose. SO. Perche bisogna che il conoscimento preceda á l'amore, che nissuna cosa si potria amare se prima sotto spetie di buona non si conoscesse, & nissuna cosa cade in nostro conoscimento se prima effettualmente non si truoua in essere, per che lamente nostra è uno specchio & esemplo ó per dir meglio una inmagine de le cose reali, di modo che non è cosa alcuna che si possa amar', se prima non si truoua in essere realmente. PHI. Tu dici la uerità, ma ancor per questa medesima ragione il desiderio non puo cadere se non ne le cose che hanno essere, per che non desideriamo se non quelle cose che primamente conosciamo sotto spetie di buone, & per questo il philosopho ha diffinito il buono essere quello che ciascuno desidera, poi che il conoscimento è dele cose che hanno essere. SO. Non si puo negare chel conoscimento non preceda al desiderio, ma piu presto, direi che non solamente ogni cognitione è dele cose che sonno, ma ancora di quelle che non sonno, perche il nostro intel-

letto giudica una cosa che è come la giudica & una altra che non è cosi, & poi chel suo offitio è il discernere in l'essere de le cose, & nel non essere bisogna conosca quelle che sonno & quelle che non sonno. Direi adunque che l'amor presuppone la cognitione de le cose che sonno & il desiderio di quelle che non sonno & di quelle che noi siamo priui. PHI. Tãto a l'amore quãto al desiderio precede il conoscimẽto de la cosa amata ò disiderata qual è buona & á nissuno di loro la cognitiõe deue essere altro che buona, perche tal cognitiõe saria causa di far abhorrire la cosa conosciuta totalmente, & non desiderarla ò amarla, si che l'amore come il desiderio parimente presuppongono l'essere de le cose, cosi in realità come in cognitione. SO. Se il desiderio presupponesse l'essere de le cose, ne seguirebbe che quando giudichiamo la cosa che è buona & desiderabile, sempre tal giuditio saria uero, ma non uedi tu che molte uolte è falso, & non si truoua cosi ne l'essere, parrebbe adunque chel desiderio non presupponesse sempre l'essere de la cosa desiderata. PHI. Questo medesimo difetto che dici, non meno accade ne l'amore che nel desiderio, perche molte uolte quella cosa che è stimata buona & amabile è gattiua, & debbe esser abhorrita, & cosi come la uerita del giuditio dele cose causa li dritti & honesti desiderij, da quali deriuano tutte le uirtu & fatti temperati & opere laudabili, cosi la falsita di tal giuditio è causa de gattiui desiderij & dishonesti amori, da quali tutti i uitij & errori humani deriuano, tal che l'uno come l'altro presuppo

ne l'essere de la cosa. SO. Non posso teco ò Philone uolare tanto alto, ueniamo di gratia piu al basso, Io pur ueggo nissuna di quelle cose che piu desideriamo propriamente s'ami. PHI. Noi desideriamo ben' sempre quello che non hauiamo, ma non per questo quello che nõ è, anzi il desiderio suol esser' dele cose che sonno, quali nõ possiamo hauere. SO. Ancor suol esser' di quelle cose che effettualmente non sonno & desideriamo benche sieno, quali non desideriamo gia hauerle, come desideriamo che pioua quando non pioue, & che facci buon tempo, & che uenga uno amico, & che alcuna cosa si facci, le qual cose perche non sonno, desideriamo che sieno per hauerne profitto, ma nou per hauerle, ne per questo diremo amarle, di modo chel desiderio è dele cose che non sonno. PHI. Quel che non ha essere alcuno, è niente, & quel che è niente, cosi come non si puo amare, ancor non si puo ne desiderar', ne hauere, & queste cose che hai dette se ben' non sonno in essere presente attualmente, quando si desiderano, niente dimanco l'essere loro è possibile, & de l'essere possibile ancor si puo desiderar' che uenghino a l'essere attuale, cosi come quelle che sonno & non l'hauiamo, da la parte che sonno si possono desiderare che sieno possedute da noi. Si che tutto il desiderio o è che habbi da essere quel che non è o di hauere quello ci mãca, come uuoi che ogni desiderio presupponga in parte l'essere & in parte la priuatione & desideri il compimento che gli manca de l'essere, si che il desiderio & l'amor's on'

fondati ne l'essere de la cosa, & non nel non essere, & ala cosa desiderabile tre titoli gli debbeno precedere per ordine. Il primo è lessere, Il secondo la uerità, Tertio che sia buona; & con questi uiene à essere amata & desiderata, il che non potria essere se innanzi no fusse stimata per buona, per che in altro modo non s'amerebbe, ne desiderarebbe, & innanzi che sia giudicata buona, bisogna sia conosciuta per uera, & come realmente si truoua innanzi del conoscimento, bisogna che habbi l'essere reale, perche prima è la cosa in essere di poi s'imprime nel'intelletto, & dipoi si giudica essere buona, & ultimamente s'ama & desidera & per questo il Philosopho dice che lessere uero & buono si conuertono in uno, se non che lessere è in se medesimo, el uero quando è impresso ne l'intelletto, il buono è quando uiene da l'intelletto & uolontà al'acquisto de le cose mediante l'amore e desiderio, di sorte che non meno il desiderio presuppone l'essere che l'amore. SO. Io pur ueggo che desideriamo molte cose l'essere dele quali non solo manca nel desiderante, ma ancor in lor medesime, come è la sanità, & li figliuoli, quando non l'hauiamo, in le quali certamente non cade amore ma solamente desiderio. PHI. Quello che si desidera se bene manca al desiderante, & in se non ha essere proprio, non per questo è priuato in tutto de l'essere (come dici,) Anzi bisognia che in qualche modo habbi essere, altrimenti non potria essere conosciuto per buono ne desiderato, se ben non ha essere proprio, & cosi dico de la sanità ne l'infermo, che la deside-

ra per che

ra per che ha essere neli sani, & ancora era in lui innanzi s'infermasse, & similmente de figliuoli, se bene non hanno essere in quelli che li desiderano per che gli mancano, niente dimanco hanno essere in gl'altri, per che qual uuoi huomo è ouer'è stato figliuolo, & per questo chi non gl'ha gli conosce, & giudica essere cosa buona & gli desidera, & queste tali sorte d'essere son'bastanti dare ad'intendere la sanità al'infermo, & cosi á quelli che desiderano figliuoli & non gl'hanno, di modo che l'amore el desiderio sonno dele cose che in qualche modo hanno essere reale, & son'conosciute sotto spetie di buone, escetto che l'amore pare essere commune á molte cose buone, possedute & non possedute, ma 'l desiderio è di quelle che non son'possedute. SO. Secondo 'l tuo parlare ogni cosa desiderata saria amata come dicesti esser' oppinione d'alcuni, & saria un genere che conterria in se tutte le cose stimate buone, & cosi quelle che non si posseggono & si desiderano, come quelle si posseggono & non si desiderano, tutte secondo la tua oppinione sariano amate, & á meno pare che le cose che del tutto mácano (come queste che dissi de la sanita & de figliuoli,) chi non le ha (benche le desideri) le possi amare, per che l'essere che dicesti hauere in gl'altri non basta per conoscerle, & per consequentia non basta per amarle, per che non amiamo li figliuoli d'altri, ne la sanità d'altri, ma la propria, & quádo ci máca come si puo amare, se ben'si desidera. PHI. Non siamo adesso molto lontani da la uerità, anchor che uulgarmente tutte le cose desiderate si

dicono essere amate per essere stimate buone, ma correttamente parlando non si possono dire amate quelle che non hāno alcuno essere proprio, come è la sanita e figliuoli quando ci mancano, parlo de l'amor reale, che l'inmaginato si puo hauere in tutte le cose desiderate, per l'essere che hanno nel' inmaginatiōe, dal qual essere inmaginato nasce un certo amore il suggeto del quale non è la cosa propria reale che si desidera, per non hauere ancor' essere in realita propriamente, ma solo il concetto di quella cosa pigliata del suo essere comune, & di tal amor il suo suggetto è improprio, per che non è uero amore, che gli manca il suggetto reale, ma è solamente simulato & inmaginato, perche il desiderio di tal cose è spogliato di uero amore, Di sorte che si truouano nele cose tre sorte d'amore e desiderio, dele quali alcune sonno amate & desiderate insieme, come è la uerità, la sapientia, & una persona degnia, quando non l'hauiamo, Altre sonno amate & non desiderate, come son' tutte le cose buone hauute & possedute, Alcune altre son' desiderate & non amate, come è la sanità, li figliuoli, quando ci mancano, & l'altre cose che non hanno essere reale, Sonno adunque le cose amate & desiderate insieme, quelle che son stimate buone, & hanno essere proprio & ci mancano, L'amate & non desiderate son quelle medesime quando l'hauiamo & possediamo, & le cose desiderate & non amate son quelle che non solamente ci mancano, ma ancora non hanno in se essere proprio, nel qual possi ca-

dere amore. SO. Ho inteso il tuo discorso che assai mi piace, ma io veggo molte cose che hanno essere proprio reale, & quando non l'hauiamo le desideriamo, ma non l'amiamo fin che nõ si sonno hauute, & al'hora s'amano & non si desiderano, come son le riccheze, una casa, una uignia, una gioia, quali stando in poter d'altri si desiderano & non s'amano per essere d'altri, ma poi che si sonno hauute mancando il desiderio di quelle se li pone amore, si che innanzi che sieno acquistate solamẽte son desiderate & non amate, & dipoi che sonno acquistate solamente sonno amate & non desiderate. PHI. In questo hai detto la uerità, & io non dico che tutte le cose desiderate (che hanno essere proprio) sieno ancor amate, ma ho affermato che quelle che son desiderate, parimente debbeno hauer essere proprio, che altrimenti si ben si desiderano non si possono amare, & per questo non t'ho dato esemplo ne di gioia, ne di casa, ma di uirtu, di sapientia, o di degnia persona, che queste quando mancano sonno amate & desiderate parimente. SO. Dimmi la causa di questa differentia che si truoua ne le cose desiderate che hanno essere proprio, per che alcune di quelle quando son desiderate ancor possono essere amate, & alcune nõ. PHI. La cã è la differentia dele cose amabili, lequali (come sai) sõno di tre sorte, Vtili, Delettabili, & honeste, le quali diuersamente si hanno ne l'amore & nel desiderio. SO. Dichiarami la differentia che è infra loro, cio è amare & desiderare, & per che meglio ti possa intendere, uorrei che facessi diffinitione

à l'amore e al desiderio, afin che in tal diffinitione possi comprendere tutte tre le sorti di quelle. PHI. Non è cosi facile diffinire l'amore & il desiderio con diffinitiõe accomodata á tutte sue spetie come ti pare, che la natura d'essi diuersamente si truoua in ciascuno di loro, ne si leggie gl'antichi philosofi hauerli dato cosi Ampla diffinitione, niente dimanco per quello che secondo la presente narratione mi consuona, è diffinire che cosa sia affetto uolontario de l'essere ó di hauere la cosa stimata buona che manca, & di diffinire l'amore che è affetto uolontario di fruire con unione la cosa stimata buona, & da queste diffinitioni conoscerai non solamente la differentia di tali affetti de la uolonta, che l'uno (come t'ho detto) è di fruire la cosa con unione, & l'altro de l'essere ó di hauerla, ma ancora uedrai per quelle il desiderio essere dele cose che mancano, niente dimanco l'amore puo essere di quelle che si hanno & ancor di quelle che non si hanno, per che il fruire con unione puo essere affetto de la uolonta, cosi nele cose che ci mancano come in quelle che hauiamo, perche tal'affettione non presuppone habito ne mancamento alcuno anzi, è comune a tutti due. SO. Ancor che tali diffinitioni hauerebbeno bisognio di piu larga dichiaratione, pur mi basta assai per introduttione di quello che ti domando de la causa de la diuersità che si truoua in amare & desiderare in le tre sorte che hai detto, Vtile, delettabile, & honesto, Segue adunque. PHI. L'utile come sonno ricchezze, particulari beni d'acquisto, non sonno mai amate & desiderate insieme, Anzi quando non si

hanno si desiano & non s'amano per essere d'altri, ma quando sonno acquistate, cessa il desiderio d'esse & al'hora s'amano come cose proprie, & si godeno con unione & proprietà, niente dimanco se ben' cessa il desiderio di quelle particular ricchezze gia possedute, nasce immediate nuoui desij d'altre cose aliene, & quelli huomini la uolontà de quali guarda a l'amore de l'utile hanno diuersi & infiniti desij, & cessando l'uno, per l'acquistare uiene l'altro maggiore & piu affannoso, Tal che mai satiano suo uolonta di simili desiderij, & quanto piu posseggono tanto piu desiano, & sonno simili a quelli che cercano spegnare la sua site con l'acqua salata, che quanto piu beueno tanto in lor produce maggior sete, & questo desio de le cose utili si chiama ambitione ò uero cupidita, il temperamento di quello si chiama contentamento ò uero satisfatione del necessario, & è eccellente uirtu, & chiamasi ancora suffitientia, per che si contenta del necessario, & li sauij dicono chel uero ricco è quello che si contenta di quel che possiede, & cosi come l'estremo di questa uirtu è la cupidità del superfluo, cosi l'altro estremo è il lassare di desiare il bisognio, & chiamasi negligentia. SO. Che dici tu Philone non son molti philosofi che giudicano tutte le ricchezze douersi lassare, & alcuni per dire il uero non le hanno lassate. PHI. E' stata ben questa oppinione d'alcuni philosofi Stoici & Accademici, ma quella non è negligentia il lassare di desiderare & procurare il bisognio, che lo faceuano per conuertirsi alla uita contemplatiua con intima & con-

tenta contemplatione, alla quale uedeuano le riccheze essere grande impedimento, perche occupano la mente & la diuertiscono da la sua medesima opera speculatiua & da la contemplatione, ne la qual consiste sua perfettione & felicitá, Ma li Peripatetici tengono che s'habbi da procurare le riccheze, essendo dibisognio per la uita uirtuosa, & dicono che se ben' le riccheze non son uirtu, sonno al manco instrumento di quelle, per che non si potria usare liberalita, ne magnificentia, limosine ne altre opere pietose, senza beni necessarij & bastanti. SO. Non è assai per simili opere uirtuose, la buona dispositione de l'animo pronto per farle quando hauesse il modo, & cosi senza riccheze l'huomo potria essere uirtuoso. PHI. Non basta tal dispositione senza l'opere, per che le uirtu son habito di ben fare, lequali s'acquistano perseuerando nele buone opere, & essendo cosi che che tali opere non si possono fare senza beni, ne segue che senza quelli non si possono hauer simili uirtu. SO. Et perche nõ conobbero questo li Stoici. Et li Peripatetici come possono negare che le riccheze non diuertino l'animo da la felice contemplatione. PHI. Concedono li Stoici, che alcuna uirtu domestica & urbana, non si puo acquistare senza beni, ma non t'inganni che consista in quelli la felicità, anzi in la uita intellettiua, & contemplatiua, per la quale si debbeno lassare le riccheze, & ancor le uirtu che da quelle procedono, ueder non si conuertino in uitij, ma in altre uirtu piu eccellenti, & piu propinque a l'ultima felicità, Ne questo

ancor possono negare Li Peripatetici, ne infra loro è altra differentia, se non che li Stoici con il desio del piu nobile non ferno conto del necessario per alcune uirtu morali, quali hanno bisognio de beni, come in effetto conuiene a gl' huomini molto eccellenti, che cercando acquistare l'ultima felicità, hauendo la chiarezza del sole, cercano lume di candela, massime conoscendo tali beni il piu de le uolte essere causa di uitij, piu che di uirtù Ma li Peripatetici conoscendo le riccheze non essere necessarie á simili huomini quali son chiari, hanno dimostrato altre gran uirtù per inferiori di quelle, & hanno monstrato come alcune di quelle uirtù s'acquistano mediante li beni, Però cosi l'uno come l'altro concedeno che la negligentia è il lassare di desiare il necessario, qual è in quelle uirtu che non s'hanno mediante l'intellettual contemplatione, Sara adunque uitio contrario de la cupidita del superfluo, qual'è l'altro estremo, & la suffitientia di desiderare il necessario è il mezo delli due estremi, il qual'è eccellente uirtu nel desio dele cose utili. SO. Si come hai mostrato nel desio de le cose utili un mezo uirtuoso & due estremi uitiosi, trouasi altri simiglianti mezi & estremi ne le cose utili & gia possedute. PHI. Si che si truouano & non meno manifesti, per che il sfrenato amore che si ha alle riccheze acquistate o possedute è auaritia, qual è offitio uile & enorme, per che quando l'amore dele proprie riccheze è piu del debito, causa la conseruatione

Dialogo

di quelle piu del douere & di non dispensarle secondo l'honestà & l'ordine de la ragione, la moderatione in amare tal' cose con la conueniente dispensatione di quelle, è mezo uirtuoso & nobile, & chiamasi liberalità, Il mancamento de l'amore di queste cose possedute e nō conueniente dispensatione di quelle, è l'altro estremo uitioso, cōtrario de l'auaritia, & chiamasi prodigalità, si che l'auaro come il prodigo son' uitiosi sequendo gl'estremi de l'amor de le cose utili, Il liberale, è uirtuoso, che segue il mezo di quelli, & in questo modo che t'ho detto si truoua l'amore el desiderio in le cose utili, temparatamente & stemparatamente. SO. Mi consuona questo modo che m'hai detto, uorria intendere ne le cose delettabili come l'amor sia in lòro, che mi par piu a nostro proposito. PHI. Cosi come ne le cose utili il proprio & reale amore non si truoua insieme col desiderio, similmente in le delettabili il desio non si parte da l'amore, per che tutte le cose delettabili che mancano, fin che interamente si sonno hauute, & s'habbi a sufficientia di quelle, sēpre che si desiderano ò s'appetiscono, parimente s'amano, Il beuitore desidera & ama il uino innanzi che lo beua, fin che sia satio di quello, il goloso desidera & ama il dolce innanzi che il mangi, fin che di quello sia satio, & comunemente quel che ha sete, sempre che la desidera, ama il beuere, & quello che ha fame, desidera & ama la uiuanda, & l'huomo similmente desidera & ama la donna innanzi che l'habbi, & cosi la donna l'huomo, Hanno ancor queste cose delettabili

lettabili

lettabili tal proprieta, che hauute che sonno, cosi come cessa
il desiderio di quelle, cessa ancor il piu de le uolte l'amore,
& molte uolte si conuerte in fastidio & abhorritione, per
che quel che ha fame ó sete dipoi ch'è satio, non desidera piu
il mangiare, ne il beuere anzi gli uiene in fastidio, & cosi in
teruiene in l'altre cose che materialmente dilettano, per
che con satietà fastidiosa cessa egualmente il desiderio di
quelle, di modo che tutti due nele cose delettabili uiue-
no, & muoiano insieme, bene è uero che si truouano ne-
le cose delettabili alcuni intēperati, cosi come si truouano nel
l'utili, li quali mai si satiano, ne mai cercariano essere satij,
come sonno i golosi, imbriachi, & lussoriosi á quali dispia
ce la satietà, & prestamente tornono di nuouo al desio è a-
mor di quelle, ó uero in desio d'altre di quella sorte, & il
desio di tal' cose delettabili si chiama propriamente appeti-
to, cosi come quel del l'utile si chiama ambitione ó uer cupi-
dità, L'escesso di desiderare queste cose, che danno diletta-
tione propria, & il conuersare in quelle si chiama lussuria,
la qual'è uera lussuria carnale, ó di gola, ó d'altre superflue
delicateze, ó indebite mollicie, & quelli che in simili uitij si
nutriscono, si chiamano lussuriosi, & quando la ragione in
qualche parte resiste al uitio, se ben da quello è, superata, al
l'hora quei tali uitiosi, si chiamano incontinenti. Ma quelli
che lassano la ragione del tutto, senza cercare di contrastare
in parte alcuna á l'habito uitioso, si chiamano distempara-
ti, & cosi come quest'estremo di lussuria è ne le cose delet

tabili, uitio correspondente a l'auaritia, & cupidità ne l'utile, cosi stimo essere uitio l'altro estremo de la superflua astinentia, qual'è nel'utile correspondente uitio á la prodigalità, per che l'uno è uia á la robba, non conueniente á l'honesto uiuere, & l'altro lassa la dilettatione necessaria al sostentamento de la uita, & á la conseruatione de la sanità Il mezo di questi due estremi, è grandissima uirtù, & chiamasi continentia, & quando stimulando ancor' la sensualità, la ragion' uince con la uirtù, si chiama temperantia, quando la sensualità del tutto cessa di dar stimulo á la uirtuosa ragione, & l'una & l'altra consiste in contenersi temperatamente de le cose delettabili, senza mancare del necessario, & senza pigliare del superfluo, La chiamano alcuni questa uirtu forteza, & dicono chel' uero forte è, quello che se medesimo uince, per che il delettabile ha piu forza ne la natura humana, che non ha l'utile, per essere quello con il quale lei conserua il suo essere, & per tanto chi puo moderare questo escesso con uerità si puo chiamare uincitore del piu potente & intrinseco inimico. SO. Mi piace quanto hai detto del'amore é appetito in le cose delettabili, ma mi occorre un dubbio in quel ch' hai detto, che le cose delettabili si desiderano & amano quando ci mancano, & non quando sonno hauute, che se ben' è cosi la uerità quanto al desiderio, non pare essere uero ne l'amore di quelle, per che nel tempo che le delettationi s'acquistano al'hora s'amano, ma non prima quando mancauano, perche par chel gusto di tal dilettatio-

ne uiuifichi l'amore di quelle. PHI. Non manco incita l'appetito & aguza il desio & gusto di quelle, che si uiuifichi l'amore, & tu sai che non s'appetisce ne desidera se non quel che manca, SO. Hor come uà questa cosa, per che noi uediamo, che le cose delettabili hauendosi non solamente s'amano ma ancor s'appetiscono, adunque quel che s'ha. deue mancare & non hauersi. PHI. E' ben uero che simil cose acquistandosi s'amano & desiderano, ma non dipoi che interamente sonno hauute, perche hauute che sonno, uiene la lor' cōpagnia, & perdesi egualmente l'appetito, & l'amor di quelle, che mentre s'acquistano, non cessa il mancamento fino á la satietà, anzi dico che col primo gusto si sforza il conoscimento per l'approssimatione del dilettabile, & con quello s'incita piu l'appetito & uiuificasi l'amore, & la causa è il sentimento dela priuatione, & con la presentia & participatione del gusto del dilettabile che manca, si fa piu forte é pungitiuo, & quando si gusta tanto di tal diletti che si uenghi á satiare, leua del tutto il mancamento, & con quello si leua insieme & cessa l'appetito é amore di tal dilettatione & uiene in fastidio & disamore. Si che l'appetito é lamore son congiunti al mancamento del dilettabile & non a l'acquisto di quello. SO. Mi basta in questo ciochc hai detto, ma hauendo detto quello in che sonno simiglianti & dissimiglianti l'utile & il delettabile in la ragione d'amare é desiderare seguendo la causa de la simiglianza manifesta, mi resta occulta la ragione de la diuersità ó contrarietà de la uolontà,

laquale uorria conoscere, dico per che nel'utile l'amore non si truoua con il desio insieme, anzi mentre si desidera non s'ama & cessando il desio uiene l'amore, & nel dilettabile si truoua il contrario, per che tanto quanto si desidera s'ama, & cessando il desiderio cessa ancora l'amore, Dimmi come in due sorte d'amore tanto simiglianti si truoua tante oppositioni & qual'è, la causa. PHI. La causa è, la diuersità di godere queste due sorte di cose amate & desiderate, per che essendo l'utile ne la continua possessione de la cosa, quanto piu si possiede, tanto piu si gode sua utilità, per la quale l'amore non uiene fin che non si possiede, & cessa il desiderio, & poi uien continuandosi quando si possiede, & mancando la possessione, é ueramente cessando dipoi ch'è, hauuta, se ben sara desiderio, non pero sara amore Ma del dilettabile, la dilettatione sua non consiste in possessione, ne in habito, ó perfetta acquisitione, ma in una certa attentione mescolata col mācamento, la qual cessata in tutto fa mancare la dilettatione, & consequentemente cessa l'appetito & l'amor di tal dilettabile. SO. Mi pare ragioneuole chel desio richieda il mancamēto del dilettabile, ma l'amore piu presto mi parrebbe richiedesse la presente dilettatione del dilettabile, & come sia che non s'habbi in quel che del tutto manca, non si puo ancor in essa hauere amore ben che s'habbi il desio, di modo che l'amore del delettabile deue essere solamente in quanto diletta, & non innanzi quando manca, ne di poi quando satia. PHI. Sottilmente hai dubitato ó Sophia, & in questo è ancor' la ue

rità quel che dici, per che l'amor del dilettabile non debbe essere quando la dilettatione è mescolata col mancamento, ma tu hai da sapere che nel puro appetito del dilettabile cade una fantastica delettatione se ben non si gode ancora in effetto, quel che non accade in l'ambitione de l'utile, anzi il mancamento suo produce tristezza al desiderante, & per questo uedrai comunemente gl'huomini appetitosi del dilettabile essere allegri, & giocondi, & l'ambitiosi de l'utile essere mal contenti e malinconici, & la causa è perche il delettabile ha maggior forza nela fantasia, che l'utile quando manca, & l'utile ha maggior forza chel'dilettabile in la real possessione, di sorte che nel dilettabile non s'ha mancamento appetitoso senza dilettatione, ne dilettatione effettuale senza mancamento, & per questa ragione in tutti due parimente s'ha amore & desiderio, escetto che nel mancamento appetitoso l'appetito el desiderio hanno piu forza che l'amore, & ne la effettual dilettatione l'amore è piu forte che l'appetito. SO. Mi consuona quel ch'hai detto, per che uediamo l'inmaginati sogni dele cose che molto dilettano produrre effettual dilettatione, & alcune uolte il causa la forte fantasia di quelle & ancor che siamó desti, la qual efficacia non è ne l'inmaginatione de le cose utili, Ma una cosa mi resta á sapere ch' è questa, de la comparatione di queste due sorte d'amore, qual di loro si truoua piu ampla & uniuersale, & se si possono trouare insieme in una medesima cosa amata. PHI. Molto piu alto, amplo, & uniuersale è il delettabile, per che non

tutto il delettabile è utile, anzi le cose che piu sensibilmente dilettano, sonno poco utili á quella persona che dilettano, tanto in la propria dispositione del corpo & sanità, quanto neli beni acquistati, ma quella dilettatione concorrendo con l'utile per la maggior parte, quando per l'utile è conosciuta è dilettabile, quanto piu ne l'utile de beni acquistati, li quali sempre acquistandosi generano dilettatione á chi gl'acquista, ancor che nela sua continua possessione la dilettatione non sia tanta, per che tutta la dilettatione par che sia remedio de l'effetto de l'acquistare di quel che manca, donde piu consiste ne l'acquistare de le cose, che nel possederle. SO. Son satisfata di quel che m'hai detto, de le cose delettabili, gia mi parrebbe tempo d'intendere de l'amore & desiderio de la sorte de le cose honeste, per ch'è il piu eccellente & piu degnio. HPI. Amare & desiderare le cose honeste è ueramente quello che fa l'huomo illustre, per che tali amori & desiderij fanno eccellente quella parte del'huomo piu principale, per la qual è huomo, ò uer quella ch'è piu lontana da materia & oscurità, & piu propinqua alla diuina chiarcza, qual'è l'anima intellettiua, & è quella sola che fra tutte le parti & potentie humane, si puo schifare da la brutta mortalità, Consiste adunque l'amore & desiderio de l'honesto in due ornamenti del nostro intelletto, cioè uirtù & sapientia, per che questi sonno il fondamento de la uera honestà, la qual precede á l'utilità de l'utile, & ala dilettatione del dilettabile, per essere il delettabile principalmente nel sentimento

utile, & nel pensamento, & l'honesto è ne l'intelletto, che tutte laltre potentie escede, & per essere l'honesto il fine per il quale gl'altri due sono ordenati, Per che l'utile è cercato per il delettabile, che mediante le riccheze e beni acquistati, si puo godere é diletti de la natura humana, Il delettabile è, per sostentamento del corpo, Il corpo è istrumento che serue a l'anima intellettiua in sue attioni di uirtù & sapientia, Tal chel' fine de l'huomo consiste ne l'attioni honeste, uirtuose, & sapienti, le quali tutte l'altre attioni humane precedeno, & tutto l'altro amore é desiderio. SO. Tu hai mostrato l'eccellentia de l'honesto, sopra il delettabile & utile, ma il proposito nostro è uerso la differentia ch'è fra l'amore & il desiderio, ne l'honesto, & come sonno simiglianti a quel che si truoua nel dilettabile & utile. PHI. Gia ero per dirtelo se non m'interrompeui, L'amor' é desiderio dele cose honeste è in parte simigliante á l'utile & delettabile insieme, & in parte simile al delettabile, & dissimile a l'utile, & inparte simile a l'utile & dissimile al dilettabile, & in altra parte dissimile a tutti due. SO. Dichiarami ciascuna di queste parti separatamente, PHI. E' simile l'honesto a li due altri utile é delettabile nel desiderio, per ch' è, sempre di quel che manca, che cosi come si desiderano le cose utili e delettabili quando mancano, cosi si desidera la sapientia, atti, & habiti uirtuosi quando non s'hanno, E' tanto simile l'honesto al delettabile in questo, che in tutti due parimente si truoua l'amore col desiderio, per che del

medesimo modo che le cose delettabili quando si desiderano, s'amano ancor che non sieno hauute, cosi la sapientia & uirtù mentre che non s'hanno, non solamente si desiderano ma ancor s'amano, Ma in questo l'honesto è dissimile a l'utile, anzi è contrario che le cose de l'utile quando non s'hanno si desiderano & non s'amano. SO. Qual è la causa di questa similianza che ha l'honesto col delettabile, & de la similianza ch'ha con l'utile, che di ragione le cose honeste (come la uirtù é sapientia quando non s'hanno non si debbono amare, ma ben si desiderano, che la uirtù & sapientia nostra quando non l'hauiamo non ha in se essere alcuno, ó son de la sorte de la sanità non hauuta ò de le cose che non hanno alcuno essere per il qual possino essere amate. PHI. L'utile quando non si possiede in atto, è totalmente alieno da chi lo desidera, & per questo ancor che si truoui & habbia essere, non puo essere amato, ma il delettabile, (come gia t'ho detto) innanzi che s'habbi realmente, il desiderio di quello produce una certa incitatione & un certo essere delettabile nela fantasia, il qual'è suggetto de l'amore, per che quel poco essere è proprio de l'amante in se medesimo, & non manco, anzi molto piu il desiderio de la sapientia, & uirtù, & cose honeste causano un certo modo d'essere di quelle cose nel'anima intellettiua, però che il desiderare uirtù & desiderare sapientia è propria sapientia, & è piu honesto desiderare, & questo tal'essere ne le cose honeste che si desiderano & non s'hanno è proprio in noi altri ne la parte piu eccellente, &

però è

però è degno il desiderio di tal' cosa d'essere accompagnato da non lento amore, di modo che piu amplamente puo seguire l'essere desiderabile che si truoua ne l'honesto, che quel che si truoua nel dilettabile, si che in tutti due si truoua il desio accompagnato con l'amore quando non s'hanno, el quale non si truoua ne l'utile. SO. Mi basta, dichiarami l'altre due parti che restano. PHI. Si consà l'honesto con l'utile nel'amor' dele cose interamente hauute & possedute, che si come le cose utili dipoi che si sonno acquistate s'amano, cosi la sapientia & uirtù de le cose honeste, dipoi che si posseggono, sonno grandemente amate, ne la qual cosa l'honesto, è dissimile al delettabile, perche di poi chel' dilettabile s'è hauuto perfettamente non s'ama, ma piu presto suol' uenire in odio & fastidio, adunque l'honesto è dissimile à tutti due, utile, & delettabile, non solamente nel'essere accompagnato sempre da l'amore, cosi quando si desidera & non s'ha, come quando s'ha & non si desidera, il che nō si truoua in alcuno de gl'altri due, ma ancora è dissimile a loro in un'altra cosa é notabil proprietà, che la uirtù ne gl'altri due consiste nel mezo de l'amare é desiderare, Il superfluo dele cose delettabili & utili son gl'estremi da quali procedeno tutti li maggior uitij humani. Ma ne le cose honeste quanto l'amor é desiderio è superfluo & sfrenato, tanto piu è laudabile & uirtuoso, & il poco di questo è uitio, che chi di tal'amor & desiderio fusse priuato, non solamente sarebbe uitioso, ma ancora inhumano, però che l'honesto è il uero bene, & il bene (come dice il phi-

losofo) è quel che tutti gl'huamini desiderano, se ben ciascuno naturalmente desideri sapere. SO. Altrimenti mi par' hauere intesa questa dissimiglianza. PHI. In che modo. SO. Dicono che de l'honesto l'estremo del superfluo è uirtuoso, perche quanto piu si desidera, ama & segue, tanto piu è uirtù, & l'estremo del poco è uitio, per che non è maggiore uitio, che lassare d'amare le cose honeste. Ne l'altre due utile é delettabile, si truoua l'opposito, per che la uirtù consiste ne l'estremo del poco desiderare, amare, é seguire le cose utili é delettabili, el uitio consiste nel'estremo del molto cercarle, & nel'escessiua sollicitudine di quelle. Di sorte che la uirtù de l'honesto è nel'escessiuo amore di quello, & il uitio nel poco amore, & la uirtù de l'utile é delettabile è, in amarle poco, & il uitio in amarle assai. PHI. In alcuna sorte d'huomini è uera questa tua sententia, per che la uirtù de l'utile & delettabile consiste ne l'estremo del poco amarle é seguirle, ma non è uera uniuersalmente, per che comunemente nela uita morale la uirtù di questi due consiste nella mediocrità, & non in estremo alcuno, che cosi come è uitio amare troppo l'utile é delettabile, cosi è uitio ancora il non amarlo, ó per dire meglio amarlo manco del bisognio (come di sopra t'ho detto,) & li Peripatetici (è ben uero) in quelli che seguono la uita contemplatiua é intellettuale, nela qual' consiste l'ultima felicità, hanno per uitio la cura dele cose utili & il desiderio del dilettabile, non solo nel'escesso, ma ancora nel mediocre, & la stretteza è necessaria per la intima contem

platione, per che à l'uso di quelli è non poco impedimento, & il necessario suo consiste in molto manco, che non fa quel de uirtuosi morali (secondo prouano li Stoici) di modo che ne la uita morale la uirtù consiste nel mezo dele cose utili & delettabili, & in la uita contemplatiua consiste nel'estremo del poco utile & delettabile, in la uita morale tutti due l'estremi son uitij, ne la contemplatiua, il uitio consiste solamente nel poco. SO. Conosco come tutte due le sententie hanno luogo, ma dimmi la causa di questa dissimiglianza che si truoua fra l'honesto, l'utile, el delettabile. PHI. La causa è questa, che si come il sfrenato appetito dela delettatione, & l'insatiabil cupidità de le ricchezze, son quelle che mettono al fondo la nostra anima intellettiua, & nel loto de la materia, & oscurano la mente chiara con la tenebrosa sensualità, cosi l'insatiabile & ardente amore dela sapientia é uirtù de le cose honeste, è quello che fà diuino il nostro intelletto humano, & il nostro fragil' corpo uaso di corruttiõe cõuertono in istrumẽto d'angelica spũalità. SO. La moderatione, é mediocrità nele cose utili e delettabili, non l'hai tu per honeste, PHI. Poi che son' uirtù, perche non saranno ancor honeste. SO. Adunque se sonno honeste l'estremo suo per che è uitio, che tu hai detto le cose honeste hauer la uirtù ne l'escesso & non nel poco & ancor nela mediocrità, & dal'altra parte dici che de la mediocrità de l'utile & delettabile l'escesso è uirtù, questo parimente è contradittione. PHI. Poi che hai sottile ingegnio procura di farlo sapiente,

La uirtù che si truoua ne l'utile & delettabile non è per sua natura, per che la sensual dilettatione, ó uer la fantastica utilità de le cose esteriori che sonno aliene di spiritualita intellettiua, qual'è origine de le cose honeste, in quella quanto l'amore é desiderio è piu eccellente, tanto la uirtù & honestà è piu degnia, ma l'utile el delettabile solo possono hauere ragione intellettuale nela moderatione e mediocrità de l'amore & desiderio di quelle, che tal moderatione & mediocrità è solamente la uirtù che in quella si truoua, e mancando quel mezo piu ó meno è uitio ne l'utile e delettabile, per che questi tali amori spogliati di ragione sonno gattiui e uitiosi, & piu presto d'animali bruti che d'huomini, & il mezo che la ragione fa in questo è solamente uero amore, e da quel mezo si uerifica che quanto piu escessiuamente si desidera, ama, e segue, tanto piu ueramente, è uirtù, perche gia tal desiderio non è piu dilettatione, ne utilità, ma depende da la moderatione di quelle, ch'é uirtù intellettiua & ueramente è cosa honesta. SO. M'hai satisfatto de le differentie che si truouano ne l'amare & desiderare le cose uolontarie, & ho inteso la causa di tali differentie, ma io uoglio ancora saper'da tè d'alcune cose amate e desiderate, di qual sorte de le tre sopradette spetie d'amore sonno, come è la sanità, i figliuoli, Il marito, La moglie, & anchora la potentia, il dominio, L'inperio, l'honore, la fama, e la gloria, che tutte son cose che s'amano & desiderano, & non è ben manifesto se sonno del genere de l'utile, ó del dilettabile, ó uero de l'hone

sto, che se bene in una parte paiano dilettabili, per la dilettatione che si consegue in hauerle, dall'altra parte pare che non sieno, per che dipoi che si hanno & si posseggono ancor s'amano senza uenire in satietà & fastidio, il che piu presto parrebbe de le cose utili & honeste, che de le dilettabili. PHI. La sanità ancor che consegua l'utile, pure il proprio suo è il delettabile, & non è inconueniente che de le cose delettabili alcune ne sieno utili, cosi come de l'utili molte ne sonno delettabili, & in tutte due alcune si truouono honeste. La sanità adunque principalmente ha del delettabile conueniente alla sua dilettatione, & non solamente è utile, ma ancora è honesta, & per questo la satietà sua non è noiosa, ne mai uiene in fastidio come l'altre cose puramente delettabili, che quando si posseggono non si stimano come quando mancano & si desiderano. E` unaltra causa ancora per la quale la sanità non s'ha annoia ne uiene in fastidio, per che il sentimento de la sua dilettatione non è solamente appresso i sentimenti materiali esteriori, come il gusto á modo de le cose che si mangiano, ó del tatto come la carnal dilettatione, ó de l'odorato come gl'odori li quali presto uengono in fastidio, ma ancora è appresso i sentimenti spirituali che piu tardi si satiano, perche non consiste in odire, come le dolci harmonie, & le soaui uoci, ne ancora in uedere, come le belle & proportionate figure, anzi la dilettatione de la sanità si sente con tutto il sentimento humano, cosi del sentimento esteriore, come interiore, & ancora ne la fantasia, & quando non si ha, non solamente si de

sidera con l'appetito sensitiuo, ma ancora con la propria uolontà gouernata da la ragione, di sorte che è una dilettatione honesta, benche per la continua possessione suole essere manco stimata. SO. Mi basta quel che hai detto de la sanità, di de figliuoli. PHI. Li figliuoli benche qualche uolta sieno desiderati per l'utile, come è per la successione de le riccheze, & per l'acquisto di quelle, niente di manco l'amore suo & natural desiderio è ancor dilettabile & però non si truoua simigliante ne gl'animali bruti, che le lor dilettationi non si stendono se non neli cinque sentimenti esteriori sopra nominati, che se bene il uedere & udire i figliuoli causa dilettatione a padri, non per questo il fine del suo desiderio è solamente in hauerli, che la principal dilettatione consiste ne la fantasia & cogitatione, qual è spiritual potentia, che non è quella de sentimenti esteriori, & per questo non è la sua satietà fastidiosa, & maggiormente che non si desiderano sol con il puro sensuale appetito, ma ancora con la uolontà dirizata da la mente rationale, qual'è gouernatrice non errante de la natura, che (come dice il Philosofo) mancando agl'animali l'indiuiduale perpetuità, conoscẽdosi mortali, desiderano d'essere inmortali al manco per li figliuoli, che è desiderio de la possibile inmortalità degl'animali mortali, & per essere in questo differente la dilettatione de figliuoli à l'altre cose delettabili, segue che quando si hanno non uengono in satietà fastidiosa, & in questo son simiglianti ala sanità, che non solamente per la possessione ces

sa l'amore, anzi di poi che si sonno hauuti s'amano & conseruano con efficace diligentia, & questo uiene per il desiderio che gli resta de la futura inmortalità, di sorte che la dilettatione de figliuoli per essere honesta ne gl'huomini, ha la proprietà del continuo amore che si truoua ne le cose honeste, come interuiene nela sanità. SO. Ho compreso quel che m'hai detto de l'amor de figliuoli, dimmi adesso de l'amore de la moglie al marito, & del marito alla moglie, PHI. Manifesta cosa è, che l'amor de maritati è delettabile, ma debbe essere congionto con l'honesto, & per questa causa di poi che s'è hauuta la dilettatione, resta il reciproco amore sempre conseruato, & crescie continuamente per la natura dele cose honeste. Congugnesi ancora ne l'amore matrimoniale l'utile con il dilettabile & honesto, per riceuere continuamente li maritati utile l'uno dell'altro, il quale è una gran causa di far seguire l'amore infra di loro, Tal che essendo l'amor matrimoniale delettabile, si continua per la compagnia che ha con l'honesto ó con l'utile & con tutti due insieme. SO. Dimmi hora del desiderio che hanno gl'huomini dela potētia, dominio, e inperio, di che sorte è, & come s'intitula l'amor di quelli. PHI. Amare & desiderare le potētie è del dilettabile cōgiōto cō l'utile, ma perche la sua dilettatiōe nō è materiale quāto al sētimēto, ma spūale ne la fantasia e cogitatione humana, & ancora per essere cōgiōta cō l'utile, però gl'huomini che possegono le potētie nō si satiāo di quel

le, anzi i regni, inperij, & dominij dipoi che sonno acquista-
ti, s'amano & conseruano con astutia, & sollicitudine, non
per che habbino de l'honesto, che in uero in pochi di simili de-
siderij si truoua honestà, ma per che l'inmaginatione humana
nela qual consiste la dilettatione, non si satia come li sentimen
ti materiali, anzi di sua natura è poco satiabile, & tanto piu
per essere quelli desiderij nõ mãco del'utile che del dilettabile,
il quale è causa d'amare tali dominij posseduti, & di conser
uarli con grande sollicitudine, desiderando sempre crescerli
con cupidità insatiabile, & appetito sfrenato. SO. Manca
mi á sapere de l'honore, gloria, & fama, in qual dele tre sor
ti d'amore si deue collocare. PHI. L'honore & Gloria è di
due sorte, l'uno falso & bastardo, & l'altro uero & legit
timo, Il bastardo è il lusinghiero de la potentia, Il legittimo è
premio dela uirtù, L'honore bastardo che li potenti desidera
no & procurano, è dela sorte del dilettabile, ma perche la
sua dilettatione non consiste nel satiabile sentimento, ma sola
mente ne l'insatiabil fantasia, però non interuiene in quella sa
tietà alcuna, come accade ne l'altre cose dilettabili, anzi se
bene gli manca l'honesto, per che in effetto è aliena da ogni
honestà, non manco di poi che è acquistato si continua & con
serua con desiderio d'insatiabile augumento. Ma l'honore le-
gittimo come che sia premio dele uirtù honeste, se bene è di
sua natura dilettabile, la sua dilettatione è mescolata con l'ho
nesto, & per questo & per essere ancora il suggetto suo la smi
surata fantasia, interuiene che di poi s'è acquistata, s'ama &

desidera

desidera l'augumento suo con insatiabil desiderio, & non si contenta la fantasia humana di conseguire l'honore e gloria per tutta la uita, ma ancora la desidera & procura largamente per dipoi la morte, la qual propriamente si chiama fama. E` ben uero, ancor che l'honore sia premio de la uirtù, non però è debito fine de gl'atti honesti & uirtuosi, ne per quello si debbe operare, per che la fine de l'honesto consiste nela perfettione de l'anima intellettiua, la quale con li uirtuosi atti si fà uera, netta, e chiara, e con la sapientia si fa ornata di diuina pittura, però non puo consistere nel'oppinioe degl'huomini che pongono l'honore e la gloria ne la memoria é scrittura che conseruano la fama, ne manco debbe consistere il proprio fine de la pura honestà, nel fantastico diletto che piglia il glorioso de la gloria, & il famoso de la fama. Questi son bene i premij che debitamente debbeno conseguire i uirtuosi, ma non il fine che li muoue a fare l'opere illustri. Debbesi lodare la uirtù honesta, ma non si debbe operare la uirtù per essere lodato, e se ben li lodatori fanno crescere la uirtù, scemaria piu presto quando essa lode fusse il fine perche si facesse, ma per la colligatione che hanno tali delettationi con l'honesto, sempre sonno apprezate & amate, & sempre si desidera augumentarle. SO. Di quelle cose che t'ho domandato, son satisfatta, & conosco essere tutte de la sorte del dilettabile fantastico, ma in alcune si mescola l'utile, & in alcune altre l'honesto, & in alcune tutti due, & per questo l'habito suo non genera satietà ne fastidio, al presente mi resta à

dialogo

ſapere da te de l'amicitia humana, & amor diuino, di che ſorte ſonno, & di che conditione. PHI. L'amicitia de gl'huomini qualche uolta è per l'utile & qualche uolta per il delettabile, ma queſti non ſono perfetti amici, ne ferma amicitia, per che leuata l'occaſione di tali amicitie, uoglio dire che ceſſando l'utile & la dilettatione, finiſcono & diſſoluenſi l'amicitie che da quelle naſcono. Ma la uera amicitia humana è quella che è cauſa de l'honeſto, & uincolo de le uirtù, per che tal uincolo è indiſſolubile, & genera amicitia ferma & interamente perfetta, Queſta è ſolamente fra tutte l'amicitie humane la piu cõmendata & lodata, & è cauſa di colligare gl'amici in tanta humanità, ch'el bene ó male proprio di ciaſcuno di loro, è comune á l'uno e l'altro, & qualche uolta diletta piu il bene & atriſta il male á l'amico che al proprio patiente, & ſpeſſo piglia l'huomo parte de gl'affanni de l'amico per alleggerirlo di quelli ó ueramente per ſoccorrerlo con l'amicitia ne le ſue fadighe, che la compagnia nele tribulationi è cauſa che manco ſi ſentono, & il philoſofo diffiniſce tali amicitie dicendo, ch'el uero amico è un'altro ſe medeſimo, per denotare che chi è nela uera amicitia ha doppia uita conſtituita in due perſone, ne la ſua, e in quella del'amico tal che l'amico ſuo è un'altro ſe medeſimo, & ciaſcuno di loro abbraccia in ſe due uite inſieme, La propria ſua, & quella del'amico, & con eguale amore ama tutte due le perſone, & parimente conſerua tutte due le uite, & per queſta cauſa comanda la ſacra ſcrittura l'honeſta amicitia dicendo,

Amarai il prossimo come te medesimo, uuole che l'amicitia sia di sorte che si faccino uniti parimente, & un medesimo amore sia nell'animo di ciascuno de gl'amici, & la causa di tale unione & colligatione è la reciproca uirtù ó sapientia di tutti due gl'amici, laquale per la sua spiritualità & alienatione da materia & astrattione dele conditioni corporee remuoue la diuersita dele persone all'indiuiduatione corporale, & genera negl'amici una propria essentia mentale conseruata con sapere & con un'amore & uolantà comune à tutti due cosi priuata di diuersità & discrepantia, come se ueramente il suggetto de l'amore fusse una sola anima & essentia conseruata in due persone, & non multiplicata in quelle, & in ultimo dico questo, che l'amicitia honesta fa d'una persona due, & di due una. SO. De l'amicitia humana in poche parole m'hai detto assai cose, ueniamo á l'amor' diuino, che desidero saper di quello, come del suppremo & maggiore che sia. PHI. L'amor diuino nõ solamente ha de l'honesto, ma contiene in se l'honestà di tutte le cose & di tutto lamor' di quelle, come che sia, per che la diuinità è principio, mezo, & fine di tutti gl'atti honesti. SO. Se è principio, come puo essere fine & ancor mezo. PHI. E' principio, per che dala diuinità depende l'anima intellettiua agente di tutte l'honestà humane, la quale non è altro che un piccolo razo de l'infinita chiareza di dio appropriato al'huomo per farlo rationale, inmortale, & felice, & ancora questa anima intellettiua per uenire a fare le cose honeste bisognia che parti-

cipi del lume diuino, per che non ostante che quella sia prodotta chiara, come razo dela luce diuina, per l'intendimento della colligatione che tiene col corpo, & per essere offuscata dala tenebrosità dela materia, non puo peruenire all'illustri habiti dela uirtù, & lucidi concetti dela sapientia, se non rallumínata da la luce diuina ne tali atti & conditioni, che cosi come l'occhio se ben da sé è chiaro, non è capace di uedere i colori, le figure, & altre cose uisibili, senza essere illuminato dala luce del sole, laquale distribuita nel proprio occhio & nell'oggetto che si uede, & nela distantia che è fra l'uno & l'altro causa la uisione oculare attualmente, Cosi il nostro intelletto se ben' è chiaro da sè, è di tal sorte inpedito ne gl'atti honesti & sapienti da la compagnia del rozo corpo, & cosi offuscato che gl' è dibisognio essere illuminato da la luce diuina, la quale reducendolo dala potentia á l'atto, & illuminato le spetie & le forme dele cose procedenti dal'atto cogitatiuo, quale è mezo fra lintelletto e le spetie de la fantasia, il fanno attualmente intellettuale prudente & sapiente inclinato á tutte le cose honeste, e retinente da le dishoneste, & leuandoli totalmente tutta la tenebrosità resta lucido in atto perfettamente. Si che nel'un modo & nel'altro il sommo dio è principio dal quale tutte le cose honeste humane dependeno, cosi la potentia, come l'atto di quelle, & essendo il suppremo Dio pura, somma bontà, honestà, & uirtù infinita, bisognia che tutte laltre bontà, & uirtù dependino da lui come da uero principio & causa di tutte le perfettioni. SO.

Giusto è ch'el principio dele cose honeste sia nel sommo fattore, ne in questo era dubbio alcuno, ma in che modo è mezo & fine di quelle. PHI. La pia diuinità è mezo á ridurre á effetto ogni atto uirtuoso & honesto, per che essendo la prouidentia diuina appropriata con maggior spetialità á quelli che participano de le diuine uirtù & tanto piu particularmente quanto piu participano di quelle, non è dubbio che non sieno grandemente adiutrici nel'opera di tali uirtù, dando aiuto á quelli tali uirtuosi per conseguire gl'atti honesti & riducerli á perfettione, ancora è mezo ne tali atti in un'altro modo, per che come contiene in se tutte le uirtù & eccellentie, è esemplo imitatiuo di tutti quelli che cercono operare uirtuosamente. Qual maggior pietà & clementia che quella de la diuinità, Qual maggior liberalità che quella, che di se fa parte à ogni cosa prodotta. Qual piu integra giustitia, che quella del suo gouerno. Qual maggior bontà, piu ferma uerità, piu profonda sapientia, piu diligente prudentia, che quella che conosciamo essere ne la diuinità, non perche la conosciamo secondo l'essere che ha in se medesima, ma per l'opere sue che uediamo ne la creatione & conseruatione de le creature de l'uniuerso, di modo che chi considerara ne le uirtù diuine, l'immitatione di quelle è uia & mezo á tirarci a tutti gl'atti honesti & uirtuosi, & á tutti i sauij concetti, aquali l'humana conditione puo arriuare, che non solamente Dio è padre á noi ne la generatione, ma maestro & marauiglioso amministratore, per attrhaerci a tutte le cose honeste mediante

li suoi chiari & manifesti esempli. SO. Mi piace molto che l'omnipotente Dio non solamente sia principio d'ogni ben nostro, ma ancor mezo, uorria sapere in che modo è fine. PHI. Solo Dio è fine regolato di tutti gl'atti humani, perche l'utile è per acquistare il conueniente delettabile, & la necessaria dilettatione è per la sustentatione humana, la quale è per la perfettione de l'anima, & questa si fa perfetta primamente con l'habito uirtuoso, & di poi di quello uenendo alla uera sapientia il fine de la quale è il conoscere Dio, quale è somma sapientia, somma bontà & origine d'ogni bene, & questo tale conoscimento cā in noi immenso amore pieno di eccellentia & honestà, per che tāto è amata la cosa honestamēte, quāto è conosciuta per buona, & l'amore di Dio debbe escedere ogni altro amore honesto & atto uirtuoso. SO. Io ho inteso che altra uolta hai detto che per essere infinito, & in tutta perfettione non si puo conoscere da la mente humana, la quale è in ogni cosa finita & terminata, per che quello che si conosce si debbe comprendere, & come si comprendera l'infinito dal finito, & l'immenso dal poco, & non potendosi conoscere come si potrà amare che tu hai detto che la cosa buona bisognia conoscerla, prima che s'ami. PHI. L'immenso dio tantò s'ama, quanto si conosce, & cosi come da gl'huomini interamente non puo essere conosciuto, ne ancor la sua sapientia da la gente humana, cosi non puo interamente essere amato in quel grado da gl'huomini che dala parte sua si conuiene, ne la nostra uolontà è capace di cosi escesiuo amore, ma de la

nostra mente è conoscere secondo la possibilità del conoscitore, ma non secondo l'immensa eccellentia del conosciuto, ne la nostra uolontà ama secondo che lui è degnio d'essere amato, ma quanto si puo estendere in lui nel'atto amatorio. SO. Si puo ancor conoscere la cosa che per il conoscente non si conprenda. PHI. Basta che si comprenda quella parte che de la cosa si conosce, che il conosciuto si comprende dal conoscente secondo il potere del conoscente & non secondo quello del conosciuto, Non uedi tú che s'imprime & comprende la forma de l'huomo nel specchio, non secondo il perfetto essere humano, ma secondo la capacità & forza de la perfettione del specchio, il quale è solamente figuratiuo, & non essentiale, Il fuoco è compreso dal l'occhio, non secondo la sua ardente natura, che se cosi fusse l'abbruciaria, ma solamente secondo il colore, & figura sua, & qual maggiore esemplo che essere compreso il grande emisperio del cielo da si piccola parte come è l'occhio, uedi che è tanta la sua piccoleza, che si truoua alcun sauio che crede essere indiuisibile, senza potere riceuere alcuna diuisione naturale, però l'occhio comprende le cose secondo la sua forza oculare, sua grandeza, & sua natura, ma non secondo la conditione de le cose uiste in se medesimo, & di questa sorte comprende il nostro piccolo intelletto l'infinito Dio, secondo la capacità & forza intelligibile humana, ma non secondo il pelago senza fondo de la diuina essentia, & immensa sapientia, a la qual

cognitione ſegue & reſponde l'amor di Dio conforme á l'habilità de la uolontà humana, ma non proportionata all'infinita bontà di eſſo ottimo Dio. SO. Dimmi ſe in queſto amor di Dio ſi meſcola deſiderio. PHI. Anzi non è mai ſpogliato l'amor diuino d'ardente deſiderio il qual'è d'acquiſtare quel che manca del conoſcimento diuino, di tal modo che creſcendo il conoſcimento, creſce l'amore de la diuinità conoſciuta, che eſcedendo l'eſſentia diuina il conoſcimento humano in infinita proportione, & non manco la ſua bontà l'amor che gl'humani gli portono, però reſta al'huomo ſempre felice, ardentiſſimo, & sfrenatiſſimo deſiderio di creſcere ſempre il conoſcimento & amor diuino, del qual creſcimento l'huomo ha ſempre poſſibilità dala parte del'oggetto conoſciuto & amato, benche da la parte ſua potria eſſere fuſſero determinati tali effetti in quel grado che l'huomo piu innanzi non puo arriuare, ò uero che ancor dipoi de l'eſſere nel l'ultimo grado gli reſta impreſſiõe di deſiderio, per ſapere quel che gli mãca sẽza poſſerui mai peruenire, ancor che fuſſe beato, per l'eccellentia de l'animo oggetto ſopra la potentia & habito humano. Benche tal reſtante deſiderio ne beati non debbe cauſare paſſione per il mancamento, poi che non è in poſſibilità humana hauer piu, anzi gli dá ſomma dilettatione l'eſſere uenuti nel l'eſtremo de la ſua poſſibilità, & nel conoſcimento & amor diuino. SO. Poi che ſiamo uenuti á queſto, uorria ſapere in che modo conſiſte queſta beatitudine humana. PHI. Diuerſe ſonno ſtate l'oppinioni de g'huomini nel ſuggetto de la felicità

licità. Molti l'hanno posto nel'utile é possessione de beni
de la fortuna, & abbundantia di quelli fin che dura la ui-
ta, Ma la falsità di questa oppinione è manifesta, per che si
mili beni esteriori sonno causati per l'interiori, di modo che
questi dependono da quelli, & la felicità debbe consistere
ne li piu eccellenti, & questa felicità è fine de l'altre, &
non per nissuno altro fine, ma tutti son per questo, massime
che simili beni esteriori sonno in potere de la fortuna, & la
felicità debbe essere in potere de l'huomo. Alcuni altri han-
no hauuta diuersa oppinione, dicendo che la beatitudine con
siste nel dilettabile & questi sonno l'Epicurei, quali tengo
no la mortalità de l'anima, & nissuna cosa credono essere fe
lice nel l'huomo escetto la dilettatione in qual si uoglia modo.
Ma la falsità di questa loro oppinione, non è ancora occul-
ta, per che il delettabile corrompe se medesimo quando uiene
in satietà & fastidio, & la felicità da intero contentamen
to & perfetta satisfattione, & di sopra habbiamo detto ch'
el fine del delettabile è l'honesto, & la felicità non è per al
tro fine, anzi è causa finale d'ogni altra cosa, si che senza dub
bio la felicità consiste ne le cose honeste, & ne gl'atti &
habiti de l'anima intellettiua, qual sonno li piu eccellenti &
fine de gl'altri habiti humani, & son quelli mediante li qua
li l'huomo è huomo, & di piu eccellentia che nissuno altro
animale. SO. Quanti, & quali sonno questi habiti de gl'at
ti intellettuali. PHI. Dico che son cinque. Arte, Prudentia,
Intelletto, Scientia, & Sapientia. SO. In che modo le diffe-

finisci. PHI. L'arte è habito de le cose da farsi secondo la ragione, & son quelle che si fanno con le mani & con opera corporale, & in questo habito s'intercludeno tutte l'arti meccaniche, ne le quali s'adopera l'instrumēto corporale, La prudentia è habito de gl'atti agibili secondo la ragione, & consiste nel l'opera de buoni costumi humani, & in questa s'interclude tutte le uirtù che s'operano mediante la uolonta, & gl'effetti uolontarij d'amore & desiderio, l'intelletto del quale è principio di sapere, quali habiti son conosciuti & concessi da tutti naturalmente quando li uocabuli sonno intesi, come è quello, chel bene si debbe procurare, & il male fuggire, & che li contrarij non possono stare insieme, & altri simili, ne quali la potentia intellettiua s'opera nel suo primo essere, La scientia è habito de la cognitione, & conclusione, qual si genera de li sopradetti principij, & in questa s'interclude le sette arti liberali, ne la quale s'opera l'intelletto nel mezo del suo essere, La sapientia è habito di tutte due insieme, che è di principio & di conclusione di tutte le cose che hanno essere, Questa sola arriua al conoscimento piu alto dele cose spirituali, & li greci la chiamano Theologia, che uuol dire scientia diuina, & chiamasi prima philosofia, per essere capo di tutte le scientie, & il nostro intelletto s'opera in questa nel suo ultimo & piu perfetto essere. SO. La felicità in quale di questi due habiti ueri consiste. PHI. Manifesto è che non consiste in arte, ne in cose artifitiali, che piu presto leuano la felicità che la procaccino, ma consiste la bea

titudine ne gl'altri habiti, gl'atti de quali s'includeno in uirtù, ó sapientia, ne le quali ueramente la felicità consiste. SO. Dimmi piu particularmente, in qual di queste due consiste ultimamente la felicità, ó ne la uirtù ó ne la sapientia. PHI. Le uirtù morali son uie necessarie per la felicità, ma il proprio suggetto di quelle è la sapientia, la quale non saria possibile hauerla senza le uirtù morali, che chi non ha uirtù nõ puo essere sapiente, cosi come il sauio non puo essere priuato di uirtù, Di modo che la uirtù è la uia de la sapiẽtia & lei il luogo de la felicità. SO. Molte sonno le sorte del sapere, & diuerse sonno le scientie, secondo la moltitudine de le cose acquistate, & la diuersità & modo che son conosciute da l'intelletto, Dimmi adunque in quale & in quante consiste la felicità, se è in conoscere tutte le cose che si truouano, o in parte di quelle, ó se consiste ne la cognitione d'una cosa sola, & qual potria essere quella cosa, che la sua sola cognitione fa il nostro intelletto felice. PHI. Furono alcuni sapienti che stimorono consistere la felicità ne la cognitione di tutte le scientie de le cose, & in tutte senza mancarne alcuna, SO. Che ragione mostrano in confirmatiõe de la loro oppinione. PHI. Dicono ch'el nostro intelletto è in principio & pura potentia d'intendere, la qual potentia non è determinata à alcuna sorte di cose, ma è comune & uniuersale à tutte, & (come dice, Aristotile) la natura del nostro intelletto è possibile á intendere & riceuere ogni cosa, come la natura de l'intelletto agente, che è quello che fa le simili intellettiue, & illumina

di quelle nostro intelletto, & gli fa fare ogni cosa intellettuale, & illumina & inprime ogni cosa ne l'intelletto possibile, & non è altro che essere redutto da la sua tenebrosa potentia al l'atto, illuminato per l'intelletto agente, segue che la sua ultima perfettione, & sua felicità debbe consistere nel'essere interamente redutto di potētia in atto di tutte le cose che hanno essere, perche essendo esso inpotentia à tutte, debbe essere la sua perfettione & felicità in conoscerle tutte, di sorte che nissuna potentia ne mancamento resti in lui, & questa è l'ultima beatitudine & felice fine de l'intelletto humano, nel qual fine dicono ch'el nostro intelletto è priuato in tutto di potentia, & è fatto attuale, & in tutte le cose s'unisce & conuerte nel suo intelletto agente illuminante, per la remotione de la potentia, qual causa la sua diuersità, & in questo modo l'intelletto possibile si fa puro in atto la quale unione è ultima perfettione, & la uera beatitudine, & questa si chiama felice coppulatione de l'intelletto possibile con l'intelletto agente. SO. Questa loro ragione non mi pare manco efficace, che alta, ma piu presto mi pare che inferisca il non essere de la beatitudine ch'el modo de l'essere suo. PHI. Perche. SO. Perche se non puo essere l'huomo beato fin che non habbi conosciuto tutte le cose, non potra mai essere, ch'è quasi inpossibile un'huomo uenire in cognitione di tutte le cose che sōno, per la breuità de la uita humana, & la diuersità de le cose de l'uniuerso, PHI. Vero è quel che dici, & manifestamente è impossibile che un huomo conosca tutte le cose, & cia

ſcuna per ſe ſeparatamente, però che in diuerſe parti de la terra, ſi truoua tante diuerſe ſorte di piante & d'animali terreſtri & uolanti, & altri miſti non animati, & un'buomo non puo ſcorrere tutto il cerchio de la terra, per conoſcerli & uederli tutti, & quando poteſſe uedere il mare & ſua profondità, ne la quale ſi truouano molte piu ſpetie d'animali che ne la terra, tanto che ſi dubbita di qual ſi truoui piu numero nel mondo, ó d'occhi, ó di peli, per che ſi ſtima non eſſere manco il numero de gl'occhi marini chel numero de peli de gl'animali terreſtri, ne fa biſogno eſplicare l'inconprenſibil conoſcimento de le coſe celeſti, ne del numero de le ſtelle de l'ottaua ſphera, ne de la natura & proprietà di ciaſcuna, la moltitudine dele quali formano quarantaotto figure celeſti, de le quali dodici ſonno nel Zodiaco, che è la uia per la quale il Sole fa il ſuo corſo & uintiuna figura ſonno a la parte ſettentrionale de l'equinotio, fino al polo artico manifeſto á noi altri, qual chiamano tramontana, & l'altre quindici figure che reſtano, ſon quelle che noi altri poſſiamo uedere ne la parte meridionale da la linea equinottiale fino al polo antartico á noi altri occulto, & non è dubbio che in quella parte meridionale circa del polo ſi truouano molte altre ſtelle in alcune figure a noi altri incognite, per eſſere ſempre ſotto il noſtro emiſperio del qual ſiamo ſtati migliara d'anni ignoranti, benche al preſente ſe n'habbia qualche notitia, per la nuoua nauigatione de Portugheſi & ſpagniuoli, ne biſogna eſprimere quel che non ſapia

dialogo

mo del mondo ſpirituale, Intellettuale, é angelico, & de le co ſe diuine, de le quali noſtra cognitione è minore, che una goccia d'acqua in comparatione di tutto il mare oceano, & Laſſo ancor di dire quante coſe di quelle che uediamo che non le sapiamo, & ancor de le proprie noſtre tanto che ſi truoua chi dice le proprie differentie eſſere á noi altri ignoranti. Ma al manco non ſi dubbita eſſere molte coſe nel mondo che non le poſſiamo uedere ne ſentire, & per queſto non le poſſiamo intendere che (come dice il philoſofo) niſſuna coſa è ne l'intelletto che prima non ſia nel ſentimento. SO. Come non uedi tu che le coſe ſpirituali s'apprendeno per l'intelletto, ſenza eſſere mai uiſte ó ſentite. PHI. Le coſe ſpirituali son tutte intelletto, & l'intellettual luce è ne l'intelletto noſtro, come è in ſe medeſima, per unione, & per propria natura, ma non è come le coſe ſenſate che hauendo biſogno de l'intelletto per l'opera de l'intellettione ſi riceuono in quello come una coſa ne l'altra ſi riceue, che per eſſere tutte materiali con uerità ſi dice, che non poſſeno eſſere ne l'intelletto, ſe prima non ſi truouano nel ſenſo che materialmente le conoſce. SO. Tutti quelli che intendeno le coſe ſpirituali credi tu che l'intendino per quella unità & proprietà che hanno con il noſtro intelletto. PHI. Non dico queſto, ſe bene è queſta la perfetta coniuntione de le coſe ſpirituali, ſi truoua un'altro modo ancora, che ſi conoſcono le coſe ſpirituali per l'effetti uiſti, ó ſentiti, come uedi che per il continuo mouimento del cielo, ſi conoſce che il motore non è corpo ne uirtù corporea, ma intelletto ſpiritua-

le separato da materia, Si che se l'effetto del suo mouimento, non fusse prima nel sentimento, non saria conosciuto. Doppo questa cognitione ne uiene un'altra piu perfetta de le cose spirituali, che si fa intendendo il nostro intelletto la scientia intellettuale in se medesima trouandosi in atto, per la identità de la natura & unione sensuale che ha con le cose spirituali. SO. Intendo questo, non lassiamo il filo. Tu dici che la beatitudine non puo consistere nel conoscimento di tutte le cose per che è inpossibile, Vorria sapere come alcuni huomini sauij habbino dato luogo á tale inpossibilità, non possendo consistere in quella la felicità humana. PHI. Quei tali non intendono consistere la beatitudine ne la cognitione di tutte le cose particulari distributamente, ma chiamano sapere tutte le cose, il sapere di tutte le scientie che trattano di tutte le cose, in uno certo ordine & uniuersalità, che dando notitia de la ragione di tutte le cose & di tutte le sorte de l'essere suo, danno uniuersal conoscimento di tutte, se bene alcune particularmente non si truouano nel sentimento. SO. & questo conoscimento di tutte le scientie, è possibile che l'habbi un'huomo. PHI. La possibilità di questo è molto lontana, Onde il philosofo dice, che tutte le scientie da una parte sonno facili da trouarsi, & da l'altra difficili, son facili in tutti gl'huomini, & difficili in uno solo, & se pure si trouassero, la felicità nõ puo consistere in conoscimento di molte & diuerse cose insieme, perche (come il philosofo dice,) la felicità non consiste in habito di cognitione, ma nel'atto di quello, ch'el sapiente quan

do dorme non è felice, ma qñ fruisce & gode de l'intelligẽtia è felice, Adũ ꝗ se cosi è in uno solo atto d'intendere di necessità cõsiste la beatitudine, per che se bñ si possono tenere insieme molti habiti di scientia, non però si puó attualmente intendere piu che una cosa sola, di modo che la felicità non in tutte, ne in molte ó diuerse cose conosciate puo consistere, ma solamente in cognitione d'una cosa sola bisognia consista, E' ben uero che per uenire á la beatitudine bisogna prima grande perfettione in tutte le scientie, cosi nell'arte del dimostrare, & diuidere la uerità dal falso in ogni intelligentia & discorso, la quale si chiama Logica, come ne la philosofia morale, ò ne l'usare de la prudentia, & de le uirtù agibili, come ancora ne la philosofia naturale che è de la natura di tutte le cose che hanno mouimento, mutatione, ó alteratione, come ancora ne la philosofia Mathematica, quale è de le cose che hanno quantità, ó numerabili ó mensurabili, La quale se si conosce di numero assoluto fa la scientia de l'Arismetica, & se è di numero di uoci, fa la scientia de la Musica, & essendo di misura assoluta, fa la scientia de la Geometria, & se tratta de la misura de corpi celesti & suoi mouimenti, fa la scientia de l'Astrologia, & sopra tutto bisogna essere perfetto in quel la parte de la dottrina che è piu prossima á la felice coniuntione, la quale è la prima Philosofia, che sola si chiama sapientia, & questa tratta di tutte le cose che hanno essere, & di quelle intende piu principalmente, quanto maggior & piu eccellente essere hanno. Questa sola dottrina tratta de le co

se spirituali & eterne, l'essere de le quali circa la natura è molto maggiore & piu conosciuta che l'essere de le cose corporee & coruttibili, ben che sieno manco conosciute da noi altri che le corporee, per non potersi comprendere da nostri sensi come quelle, tal che il nostro intelletto è ne la cognitione come l'occhio del spiritello á la luce & cose uisibili, che la luce del sole che in se è la piu chiara non la puo uedere, per che il suo occhio non è bastante á tanta chiareza, & uede il lustro de la notte, che gl'è proportionato. Questa sapientia & prima philosofia, è quella che arriua al conoscimento de le cose diuine possibili á l'humano intelletto, & questa causa si chiama theologia, che uuol dire sermone di Dio, Di sorte che il sapere de le diuerse scientie è necessario per la felicità, ma essa non consiste gia in quelle, anzi in una perfettissima cognitione d'una cosa sola. SO. Dichiarami che cognitione è questa, & di che cosa, che sola fa l'huomo beato, che sia qual si uoglia, a me pare strano che habbi a precedere in causa la felicità a la cognitione de la parte, che del tutto, che quella prima ragione per la quale concludesti consistere la felicità ne l'attuale conoscimento di tutte le cose, ó scientie in le quali nostro intelletto è in potentia, mi pare che cõcluda che essendo quello in potentia tutta la sua beatitudine debbe consistere in conoscerle tutte in atto, & se cosi è come puo essere felice con una sola cognitione, (come tu dici.) PHI. L'argumenti tuoi concludeno, ma le ragioni dimostrano piu come la uerità non puo essere contraria de la uerità, & bisognia dar

luogo a l'uno ó á l'altro, & debbi intendere che la felicità cõsiste nel conoscere una cosa sola, che nel conoscimento di tutte ciascuna per se diuisamente non puo consistere, Anzi tutte insieme in uno conoscimento d'una sola cosa, ne la quale sonno tutte le cose de l'uniuerso, & quella conosciuta, si conoscono tutte insieme in uno atto, & in maggiore perfettione che se fussero conosciute ciascuna da per se diuisamente. SO. Qual'è questa cosa che essendo solamente una, è tutte le cose insieme. PHI. L'intelletto di sua propria natura, non ha un'essentia signalata, ma è tutte le cose, & se è intelletto possibile, è tutte le cose in potentia, che la sua propria essentia non è altro che l'intendere di tutte le cose in potentia, & se è intelletto in atto, puro essere, & pura forma, contiene in se tutti li gradi de l'essere, & de le forme, & de gl'atti de l'uniuerso, tutti insieme in essere, in unità, & in pura simplicità, Di modo che chi lo puo conoscere uedendolo in essere, conosce in una sola uisione, & simplicissima cognitione tutto l'essere di tutte le cose de l'uniuerso insieme, in molta maggiore perfettione, & purità intellettuale di quelle che si truouano in se medesime, perche le cose materiali hanno molto piu perfetto essere nel l'attuale intelletto, che in quello che hanno in se proprio Si che con il solo conoscimento de l'attuale intelletto si conosce il tutto de le scientie de le cose & si fa l'huomo beato. SO. Dichiarami adunque che intelletto è questo che conoscendo si causa la beatitudine. PHI. Tengono alcuni che sia l'intelletto agente, che coppulandosi con il nostro intel

letto possibile, ueggono tutte le cose in atto insieme con una so
la uisione spirituale & chiarissima, per la quale si fa beata,
Altri dicono che la beatitudine è quando nostro intelletto illu
minato totalmente da la coppulatione de l'intelletto agente, è
fatto tutto attuale senza potentia & uede in se medesimo se-
condo sua infima essentia intellettiua ne la quale sonno & ue-
de tutte le cose spiritualmente, & in uno & medesimo intel
ligentè, la cosa intesa, & l'atto de l'intellettione, senza alcu
na differentia, ne diuersità di scientia. Ancora questi dicono,
che quando in tal modo il nostro intelletto è essentiato si fà &
resta uno medesimo essentialmente con l'intelletto agente sen
za restare in loro alcuna diuisione, ó multiplicatione, & in
questi modi ragionano de la felicità i piu chiari de philosofi,
& largo saria, ma non proportionato al nostro parlamento,
il dire quello che adducono in pro & incontra, ma quello
ch'io ti dirò è, che gl'altri che piu contemplano la diuinità di
cono (& Io con quelli insieme) che l'intelletto attuale che il-
lumina il nostro possibile, è l'altissimo Dio, & così tengono
per certo che la beatitudine consiste ne la cognitione de l'ntel-
letto diuino, nel quale sonno tutte le cose primamente, & piu
perfettamente, che in alcuno intelletto creato, per che in quel-
lo sonno tutte le cose essentialmente, non solamente per ragio
ne d'intelletto ma ancor causalmente, come in prima & as-
soluta causa di tutte le cose che sonno, Di modo ch'è la causa
che le produce, la mente che le conduce, la forma che l'infor-
ma, & per il fine che l'indiriza son fatte, & da lui uen-

gono, & in lui ultimamente ritornano come in ultimo & uero fine & comune felicità, & è il primo essere & per sua participatione tutte le cose sonno, lui è il puro atto, lui il soppremo intelletto dal quale ogni intelletto, atto, forma, & perfettione depende, & á quello tutte s'indirizano, come á perfettissimo fine, & in esso spiritualmente stanno senza diuisione, ò multiplicatione alcuna, anzi in simplicissima unità, Esso è il uero felice, Tutti hanno bisognio di lui & lui di nissuno, uedendo se medesimo tutti conosce, & uedendo è da se uisto, & la sua uisione tutto è somma unità a chi il puo uedere, & se ben non è capace, conosce di quello quanto è capace, & uedendo lntelletto humano ó angelico secondo la sua capacità & uirtù tutte le cose insieme in somma perfettione participa la sua felicità & per quella si fa & resta felice secondo il grado del suo essere. Non ti diro piu di questo perche la qualita de la nostra narratione non il consente, ne ancor la lingua humana è suffitiente, á esprimere perfettamente quello che l'intelletto in questo sente, ne per le uoci corporali si puo esprimere l'intellettual purità de le cose diuine, Basta che sappi che la nostra felicità consiste nel conoscimento & uisione diuina, ne la quale tutte le cose perfettissimamente si ueggono, SO. Non ti dimandaro piu di questo caso, che mi pare basti inquanto á le mie forze, se gia non è superfluo. Ma un' dubbio m' occorre, ch' io ho inteso altre uolte che la felicità non consiste precisamente in conoscere Dio, ma in amarlo, & fruirlo con dilettatione. PHI. Essendo Dio il uero &

ſolo oggetto dela noſtra felicità, noi altri l'amiamo con conoſcimento & amore, & li ſapienti furono diuerſi in queſti due atti, cioè ſel proprio atto de la felicità è conoſcere Dio, ó uero amarlo, & á te deue baſtare il ſapere che l'uno & l'altro atto fa dibiſognio ne la beatitudine. SO. Verria ſapere la ragione che ha moſſo ciaſcuno de l'inuentori di queſte due ſententie. PHI. Quelli che tengono che la felicità conſiſte in amare Dio, fanno queſta ragione, che la beatitudine conſiſte nel'ultimo atto che la noſtra anima opera uerſo di Dio, per eſſere quello l'ultimo fine humano, & come ſia che prima biſogna conoſcerlo & dipoi amarlo, ne ſegue che non nel conoſcimento, ma nel'amor di Dio che è l'ultimo atto conſiſte la felicità, S'aiutano ancora de la dilettatione che è principale ne la felicita, la quale è de la uolontà, Onde dicono che il uero atto felice è uolontario, cioè l'amore nel quale conſiſte la dilettatione, & non nel'atto intellettuale per che non participa coſi de la dilettatione, Gl'altri in contrario fanno queſta ragione, & dicono che la felicità conſiſte ne l'atto de la principale & piu ſpirituale potentia de l'anima noſtra, & come ſia che l'intellettiua potentia è piu principale che la uolontà & piu aſtratta da materia, ne ſegue che la beatitudine non conſiſte ne l'atto de la uolontà che è amarlo, ma dicono che al conoſcimento ſegueno l'amor' e la dilettatione come acceſſorie, ma che non ſonno il fin principale. SO. Non manco efficace mi pare l'una ragione che l'altra pur uorria ſapere la tua determinatione. PHI. E' difficile cercare diter-

minare una cosa tanto disputata da gl'antichi philosofi & moderni theologi, ma per contentarti sol questo ti uoglio dire in questa nostra narratione, con la quale m'hai disuiato dal dirti come desiderio l'afflitione del mio animo uerso di te, SO. Di' questo solamente, & dipoi che saremo satij dele cose diuine, piu puramente potremo parlare de la nostra amicitia humana, PHI. Fra le prepositioni che sonno uere & necessarie, l'una è che la felicità consiste ne l'ultimo atto de l'anima, come in uero fine, L'altra è che consista ne l'atto de la piu nobile & spiritual potentia de l'anima, & questa è l'intellettiua, Ancor non si puo negare che l'amore presuppone conoscimento, ma non per questo segue che l'amore sia l'ultimo atto de l'anima, per che tu puoi sapere che di Dio tutte le cose amate & desiderate si truouano di due sorte di conoscere, l'una è innanzi dell'amore causato da quella la quale non è cognitione perfettamente unitiua, l'altra è dipoi de l'amore, da l'amore causata, la qual cognitione unitiua è fruitione di perfetta unione, ch'el primo conoscimento del pane, fa che l'ami & desideri chi ha fame, che se prima non lo conoscessi esemplarmente non lo potria amare & desiderare, & mediante questo amore & desiderio ueniamo á la uera cognitione unitiua del pane, la quale è quando in atto si mangia, che la uera cognitione del pane è gustarlo, cosi accade de l'huomo con la donna, che conoscendola esemplarmente s'ama & desidera, & da l'amore si uiene al conoscimento unitiuo che è il fine del desiderio, & cosi è in ogni altra cosa amata &

desiderata, che in tutte l'amore & desiderio è mezo che ci leua da l'inperfetto conoscimento á la perfetta unità che è il uero fine d'amore & desiderio, quali sonno affetti de la uolontà, che fanno de la diuisa cognitione, fruitione di cognitione perfetta & unita, & quando intenderai questa naturalità intrinseca conoscerai che non son lontani dal mentale desiderio: ne si discostano da l'amore mentale se bene l'hauiamo di sopra in suggetto comune altrimenti esplicato. Di modo che l'amore ueramente si puo diffinire che sia desiderio di godere cō unione la cosa conosciuta per buona, & ancor che il desiderio (come altra uoltà t'ho detto,) presupponga assentia de la cosa desiderata, hora ti dico che quando bene la cosa buona sia & si possegga, si puo in ogni modo desiderare, non d'hauerla poi che è hauuta, ma di fruirla con unione conoscitiua, & questa futura fruitione si puo desiderare per che ancor non è. Questo tal desiderio si chiama amore, & è di cose non hauute che si desiderano hauere, ó ueramente de l'hauute che si desiderano godere con unione, & l'uno & l'altro propriamente si chiama desiderio, ma il secondo piu propriamente amore, Di sorte che diffiniamo l'amor desiderio di fruire con unione, ó ueramente desiderio di conuertirsi con unione ne la cosa amata, & tornando a l'intento nostro diro, che prima quel conoscimento debbe essere di Dio secondo che si puo hauere di cosa tanta immensa & tanto alta, & conoscendo noi altri la sua perfettione, per che non

bastiamo à conoscerla interamente, l'amiamo, desiderando fruirlo con unione conoscitiua la piu perfetta che sia possibile, Questo tanto amore & desiderio fa che siamo astratti in tanta contemplatione ch'el nostro intelletto si uiene à solleuare. in modo che illuminato d'una singulare gratia diuina, arriua à conoscere piu alto che l'humano potere, & l'humana speculatione, & uiene in una tal'unione & coppulatione col sommo Dio, che piu presto si conosce nostro intelletto essere ragione & parte diuina, che intelletto in forma humana, & al'hora si satia il desiderio suo & l'amore con molta maggiore satisfatione di quella che haueua nel primo conoscimento & nel precedente amore, & ben potria essere che restasse l'amore & il desiderio, non d'hauere il conoscimento unitiuo, che gia l'ha hauuto, ma di continuare la fruitione di tal' unione diuina, che è uerissimo amore, & ancora non affirmaria che si senta dilettatione in quello atto beato, escetto in tempo che s'acquistò, per che al'hora si ha dilettatione per acquistare la cosa desiderata che mancaua, che la maggior parte de le dilettationi sonno per remedio del mancamento, & per l'acquisto de la cosa desiderata, ma fruendo l'atto dela felice unione non resta impressione alcuna di diffetto, anzi una intera satisfatione d'unità, la quale è sopra ogni dilettatione, allegreza, & gaudio, & in conclusione ti dico che la felicità non consiste in quello atto conoscitiuo di Dio il quale cōduce l'amore, ne consiste ne l'amore che á tal cognitione succede, ma sol consiste ne l'atto coppulatiuo de l'intima &

unita cognitiōe diuina che è la somma perfettione de l'intellet to create, & quello è l'ultimo atto & beato fine, nel quale piu presto si truoua diuino che humano, & per questo la sacra scrittura di poi che ci ammonisce, che debbiamo conoscere la perfetta & pura unità di Dio, & di poi che debbiamo amarlo piu che l'utile de la cupidità, & piu che il delettabile de l'appetito, & piu che ogni altro honesto de l'anima & uolontà rationale, Dice per ultimo fine, Per tanto con esso Dio ui coppulate, & in una altra parte promettendo l'ultima felicità solamēte dice. Et cō esso Dio ui coppularete. sēza promettere nissuna altra cosa, come uita, eterna gloria, sōma dilettatione, allegreza & luce infinita, & altre simili per che questa coppulatione, è la piu propria & precisa parola che significhi la beatitudine, la qual contiene tutto il bene & perfettione de l'anima intellettiua, come quella che è sua uera felicità, E ben uero che in questa uita non è cosi facile hauere tale beatitudine, & quando ben si possesse hauere, non è cosi facile continuare in quella sempre, & questo è che mentre uiuiamo, il nostro intelletto ha qualche sorte di uincolo con la materia di questo nostro fragil corpo, & per questa causa qualch'uno che è uenuto á tal coppulatione in questa uita, non continuaua sempre in quella per la colligatione corporea, anzi di poi de la coppulatione diuina tornaua á riconoscere le cose corporee come prima, escetto che ne la fine de la uita, stando l'anima coppulata lassò intutto il corpo retinendosi lei con la diuinità coppulante in somma felicità,

L'anima dipoi separata da questa colligatione corporea essendo stata di tanta eccellentia senza inpedimento alcuno gode in eterno sua felice coppulatione con la diuina luce, de la sorte che godeno quella li beati angeli, & intelligentie separate, motori, & celesti corpi, ciascuno secondo il grado de la sua dignità & perfettione perpetuamente. Al presente mi pare ó Sophia che ti debbi bastare questo poco de le cose spirituali, & tornando á me uedi s'io posso remediare alla passione che mi danno li miei affetti uolontarij per sostentatione di questa corporea compagnia. SO. Voglio prima saper da te di qual sorte d'amore è quel che dici che mi porti, perche hauendomi tu mostrato la qualità di molti differenti amori & desiderij che in gl'huomini si truouono, & hauendoli tutti colligati in tre sorte d'amore, però dechiarami di qual di queste sorti d'amore è quello che mi porti. PHI. La sorte de l'amor ch'io ti porto ó Sophia non la posso intendere, ne la so esplicare, sento sue forze, ma non le comprendo, che essendosi appassionato, di me è fatto signore, & di tutto l'animo, & come principale amministratore mi conosce, & io che son seruo comandato non basto á conoscerlo niente di manco conosco che il desiderio mio cerca il delettabile. SO. Se cosi è tu non debbi domandare remedio ch'io satisfacci á la tua uolontá, ne incolparmi se non te lo concedo, che gia m'hai mostrato che quando si consegue l'affetto delettabile del desiderio nõ solamente cessa il desiderio, ma ancora si priua d'amore & conuertesi in odio. PHI. Non ti contenti eleggere de la nostra

confabulatione per te dolce frutto & salutifero, ma cosi Dio non uuole che elegga per darmi in satisfattione frutto amaro & uelenoso, & in questo non potrai lodarti di gratitudine, ne addornare di pietà poi che con la saetta che il mio arco tiro in tuo fauore tu crudelmente uuoi trapassare il cuore. SO. Se l'amarmi reputi cosa degnia (come io stimo) saria indegna cosa ch'io causasse che si priuasse l'amore che mi porti concedendoti la satisfatione del tuo desiderio, & in questa concessione sarei ueramente crudele non meno á me che á te, priuando te de l'amore uerso di me, & me d'essere amata, & saro pietosa á tutti due, negandoti il fine del tuo sfrenato desiderio, accio non habbi fine il soaue amore. PHI. Tu t'inganni, ó mi uuoi ingannare facendomi fondamento falso & non al proposito de l'amore, ch'io t'habbi detto che cercare il desiderato facci priuare l'amore & conuertirlo in Odio, che non è cosa piu falsa. SO. Come falsa, non hai tu detto che la qualità de l'amor dilettabile è quella che la sua satietà si conuerte in odio fastidioso. PHI. Non ogni delettabile quando si cerca uiene in fastidio, che la uirtù, il sapere, dilettano la mente & mai fastidiano, & si procura & desidera il suo crescimento, & non solamente queste cose che sonno honeste, ma ancora l'altre non honeste, come la potentia, honori ricchezze dilettano quando s'acquistano, & non uengono mai in fastidio, anzi quanto piu di quelle si ha piu si desiderano. SO. Mi pare che contradica à quel che hai detto di sopra del dilettabile. PHI. Quel che di sopra ho detto è ch'el diletta

bile, á li sentimenti esteriori solamente & ancor á li materiali (come è il gusto & il tatto) adducono satietà & fastidio, ma quello che diletta gl'altri sentimenti come il uedere, udire, & odorare, non gli tira cosi in satietà & fastidio, Dice Salamone che non si satia l'occhio di uedere, ne l'orecchia d'udire, & molto manco si satia la fantasia & inmaginatione de le cose che le dilettano, come son gl'honori, le ricchezze, dominij, & simili cose, le quali sempre si cercano, ma molto piu insatiabile è la dilettatione de la mente & de l'intelletto ne gl'atti uirtuosi & sapienti, la dilettatione de quali quanto piu è insatiabile, tanto piu è eccellente & honesta. SO. Intendo bene che la dilettatione quanto è in potentia piu spirituale de l'anima, tanto piu è insatiabile & manco fastidioso, ma secõdo il comune uso, la dilettatione ch'el tuo desiderio cerca da me è del sentimento del tatto, che è quello nel quale piu presto cade la satietà fastidiosa, si che di ragione si puo negare, PHI. Manifesto è che á li sensi del tatto & del gusto, li quali fra tutti cinque son fatti non solamente per sostentatione de la uita de l'huomo indiuiduo, ma ancora per sostentatione de la spetie humana con la simigliante generatione successiua, che è opera del tatto, La natura ha posto termine á l'operatione di questi due, piu che á nissuno de gl'altri sentimenti, che sonno uedere, udire, & odorare, & la causa è per che questi tre non son necessarij á l'essere indiuiduale de l'huomo, ne ancora á l'essere successiuo de la spetie, ma sonno sola

mente per commodita & utile de gl'huomini & de gl'animali perfetti, Donde cosi come il suo essere non è necessario, cosi non ha bisogno di termini ó limitatione ne la sua operatione, & cosi come il non uedere, il non udire, & il non odorare, non priua la uita de l'huomo, cosi non la priua il superfluo uedere, il superfluo udire, ó il frequente odorare, se gia non fusse per accidente. Ma il gusto & il tatto, cosi come l'esser suo è necessario, á la uita & successione humana, di modo che se non fussero si priuaria, cosi l'escesso suo saria causa de la priuatione de l'huomo, perche il molto mangiare e il molto beuere, non manco ammazaria l'huomo che la fame, & la sete, & cosi la frequente coppula carnale, & l'escessiuo caldo ó freddo nel tatto saria causa de la sua corruttione, che essendo uincolo di maggiore dilettatione in questi due sentimenti per la necessità sua à l'essere de l'huomo proprio & successiuo, fu dibisognio limitarli naturalmente, per che se bene la dilettatione li trasportasse á escesso dannoso, il limite naturale li refrenasse, accio che tale escesso non potesse corronpere l'indiuiduo, Di modo che la natura non manco sapientia ha usato in mettere natural limite & freno al sentimento del gusto & del tatto, che á gl'altri sentimenti per la sua conseruatione, che in quella che ha usato in producerli per l'esser suo, & se bene l'appetito de l'amante con l'unione coppulatiua si satia, & di continente cessa quel desiderio ó ueramente appetito, non per questo si priua il cordiale amore, anzi si collega piu la possibile unione, la quale ha attuale conuer

ſione d'uno amante ne l'altro, ò uero è fare di due uno, remouendo la diuiſione & diuerſità di quelli quanto è poſſibile, reſtando l'amore in maggiore unità & perfettione, & reſta in continuo deſiderio di godere con unione la perſona amata che è la uera diffinitione d'amore. SO. Dunque mi concedi ch'el fine del tuo deſiderio conſiſte nel piu materiale de li ſentimenti che è il tatto, & eſſendo l'amore coſa coſi ſpirituale (come dici) mi marauiglio che metti il fin ſuo in coſa tanto baſſa. PHI. Non ti concedo che ſia queſto il fine del perfetto amore, ma t'ho detto che queſto atto non diſſolue l'amore perfetto, anzi il uincola piu & collega con gl'atti corporei amoroſi, che tanto ſi deſiderano quanto ſon ſegniali di tal reciproco amore in ciaſcuno de due amanti, Ancora per che eſſendo gl'animi uniti in ſpirituale amore, I corpi deſiderano godere la poſſibile unione, accio che non reſti alcuna diuerſità, & l'unione ſia in tutto perfetta, maſſime per che con la correſpondentia de l'unione corporea, il ſpirituale amore s'augumenta & ſi fa piu perfetto, coſi come il conoſcimento de la prudentia è perfetto quando corriſpondeno le debite opere, & in concluſione ti dico, che ancor che di ſopra habbiamo diffinito l'amore in comune, la propria diffinitione del perfetto amore de l'huomo & de la donna è la conuerſione de l'amante ne l'amato, con deſiderio che ſi conuerti l'amato ne l'amante, & quando tal amore è eguale in ciaſcuna de le parti ſi diffiniſce conuerſione de l'uno amante ne l'altro. SO. Ancora

che le tue ragioni sieno non manco uerisimili che sottili Io so giuditio de l'esperientia á la quale piu che à nissuna altra ragione si debbe credere, Si ueggono molti che amano, & hauuto da le loro amate quello che desiderano de gl'atti corporei amorosi, non solamente cessa il loro desiderio, ma ancora l'amore totalmente & qualche uolta si conuerte in odio, come fu quello d'Amone figliuolo di Dauit il quale con tanta efficacia amo Athamar sua sorella che era uenuto per quella infermo & in pericolo di morte, & dipoi che Ionadab con ingãnno & uiolentia gl'i fece conseguire quel che da lei desideraua, incontinente gli uenne tanto in odio, che cosi in forma di uiolata la fece partire di mezo di di casa sua. PHI. L'amore è di due sorte, L'una genera il desiderio ó uero appetito sensuale, che desiderando l'huomo alcuna persona l'ama, & questo amore è imperfetto, per che depende da uitioso & fragile principio, per che è figlio generato dal desiderio, & tale fu l'amore d'Amon uerso di Athamar, & questo è uero come dici che interuiene che cessando il desiderio ó appetito carnale, per la satisfatione & satietà di quello, incontinente cessa totalmente l'amore, per che cessando la causa che è il desiderio cessa l'effetto che è lamore, & molte uolte si conuerte in odio come fu quello. Ma l'altro amore è quello che di esso è generato il desiderio de la persona amata, & non del desiderio ó appetito, anzi amãdo prima perfettamente, la forza de l'amore fa desiderare l'unione spi-

rituale & corporale con la persona amata, si che come il primo amore è figliuolo del desiderio, cosi questo gli è padre & uero generatore, & questo amore quando ottiene quello che desidera, l'amore non cessa, se ben cessa l'appetito & desiderio, per che leuato l'effetto non per quello si leua la causa, massime (che come t'ho detto) non cessa mai il perfetto desiderio che è di godere l'unione con la persona amata, per che questo è congionto sempre con l'amore, & è di sua propria essentia, Ma cessa inmediate un particulare desiderio & appetito de gl'atti amorosi del corpo per causa del limite terminato che la natura ha posto in quelli tali atti, & se bene non sonno continui, niente di manco piu presto son uincoli di tale amore, che occasione di dissoluerlo, di modo che non debbi scusarti del perfetto amor ch'io ti porto, per il defetto che si truoua nel'imperfetto per che l'amor ch'io ti porto non è figliuolo del desiderio, anzi il desiderio è figliuolo di quello che gl'è padre, & le mie prime parole furono, che il conoscerti causaua in me amore e desiderio, non dissi desiderio & amore, per che il mio non procede mai dal desiderio anzi fu primo di lui come prodotto da quello. SO. Se l'amor che tu mi porti non uiene da l'appetito, ne è generato dal desiderio, ne nato d'otio ó lasciuia humana (come dicono li nostri,) fami intendere chi è quello che l'ha prodotto, che non è dubbio che ogni amore humano si genera & nasce di nuouo, & à tutti li nati bisognia che ci sia generatore, che non si puo trouare figliuolo senza padre ne effetto senza causa, PHI. Il perfetto & uero amo

re che è

re che è quello ch'io ti porto è padre del desiderio & figlio de la ragione & in me la retta ragione conoscitiua l'ha prodotto, che conoscendo essere in te uirtù, ingegnio, & gratia non manco di mirabile attraitione che di grande ammiratione, la uolontà mia desiderando la tua persona che rettamente è giudicata per la ragione in ogni cosa essere ottima & eccellente, & degna di essere amata, Questa affettione e amore ha fatto conuertirmi in te generandomi desiderio che tu in me ti conuerti, accio che io amante possa essere una medesima persona con te amata & in equale amore facci di due animi un solo li quali due corpi simigliantemente uiuificare & ministrare possino, La sensualità di questo deside rio fa nascere l'appetito d'ogni altra unione corporea, accio che li corpi possino conseguire in quella la possibile unione de li penetranti animi. Guarda ó Sophia che per essere cosi successiuamente in me da la ragione conoscitiua prodotto l'amore, & da l'amore prodotto il desiderio per le mie prime parole, che il conoscerti causo in me amore & desiderio, per che il conoscimento ch'io hebbi de le tue amabili proprietà, causo ch'io t'amasse, & l'amarti m'inuio á desiderarti. SO. Come dici ch'el uero amore nasce da la ragione che io ho inteso, ch'el perfetto amore non puo essere gouernato ne limitato da ragione alcuna, & per questo il chiamano sfrenato per che non si lassa domare di freno da la ragione, ne ornare da quella. PHI. Hai inteso la uerità ma s'io dissi che tale amore nasce de la ragione non t'ho detto che si limiti & sia driza

Dialogo

to da questa Anzi ti dico che dipoi che la ragione conoscitiua il produce, l'amore nato che è, non si lassa piu ordinare ne gouernare da la ragione, da la quale fu generato, ma calcitra contra la madre & fassi come dici sfrenato, tanto che uiene in preiuditio & danno de l'amante, per che quel che bene ama, se medesimo disama, il che è contra ogni ragione, & doue re, che l'amare è carità & da se medesimo debbe principiare, il che non facciamo, che amiamo piu altri che noi medesimi, ne questo è poco, & per essere l'amore dipoi che è nato priuato d'ogni ragione si dipinge cieco senza occhi, & per che la madre Venere ha gl'occhi belli, però desidera il bello, & la ragione giudica la persona bella, buona & amabile & di qui nasce l'amore, Si dipinge Cupido ancora nudo per che il grande amore non si puo dissimulare con la ragione ne coprire con la prudentia per l'intollerabili pene che lui da, & è piccolino per che gli manca la prudentia ne per quella si puo gouernare ha l'ale, per che amore con celerità entra ne gl'animi, & con celerita gli fa andare a trouare sempre la persona amata, Astratto da se medesimo, & per questo Euripide dice che l'amãte uiue in corpo d'altri, Dipingesi saettando perche ferisce da longa, & sactta il Cuore come proprio sconiale, ancor per che la piaga d'amore è come quella de la saetta improuisa, stretta di bocca & di profonda penetratione, non facile á uedersi difficile á curarsi, & molto graue á sanare, chi mira quel di fuore gli pare poco, ma secondo l'intrinseco è pericolosissima, & il piu de le uolte si conuerte in

fistola incurabile, & ancora cosi come la piaga fatta da la saetta non si sana se ben si distempera l'arco ó si rompe che l'ha tirata, cosi quella che fa il uero amore non si remedia per alcuna dilettatione che la fortuna gli possa concedere, & che la persona amata in alcun tempo gli possi dare, ne ancor si puo saldare per mancamẽto de la cosa amata nel'inreparabil morte, Si che non ti marauigliare s'el perfetto amore essendo figliuolo de la ragione non è ordenato da quella. SO. Anzi mi marauiglio che possa essere laudabile amore quello che non è gouernato da la ragione & prudentia, ch'io teneua che questa fusse la differentia fra l'amore uirtuoso e il lasciuo in tutto disordenato & sfrenato Donde io sto pensando quale è il perfetto. PHI. Non hai bene inteso per che il sfrenamento non è proprio de l'amore lasciuo, ma ha una proprietà d'ogni efficace & grande amore, ó honesto ó dishonesto che sia, escetto che ne l'honesto sfrenamento fa maggiore l'a uirtù, & nel dishonesto fa maggiore l'errore, chi puo negare che ne gl'honesti amori non si truouino marauigliosi & sfrenati desiderij, Qual piu honesto che l'amore diuino, & qual'è di maggiore infiammatione & piu sfrenato, ne si gouerna gia per la ragione reggitrice & conseruatrice de l'huomo, che molti per l'amore diuino non stimano la persona & cercano perdere la uita, & alcuni per il molto amare Dio disamano se stessi, cosi come l'infelice per molto amare se medesimo disama Dio & uenendo á la conclusione quanti hanno cerco finire la sua uita & consumare la persona infiammati

de l'amore de la uirtù & gloriosa fama, La qual cosa non il consente l'ordenaria ragione, Anzi indiriza ogni cosa per poter uiuere honestamente, & ti diria ancora che molti hanno cerco allegramente morire per amore de li suoi honesti amici de quali ti potria dire molti esempli che li lasso per non essere prolisso Dipoi non manco penso essere inreprensibile l'imfiammato amore & la sfrenata affettione de l'huomo á la donna che a quella de l'huomo, pur che nasca da uero conoscimento & uero giuditio che la giudichi essere degna d'essere amata, qual amore tiene non manco de l'honesto che del dilettabile. SO. Pur uorrei ch'el tuo amore fusse regolato da la ragione, che gl'è stata genitrice, la qual gouerna ogni degna persona. PHI. L'amore che è regolato da la ragione nõ suole forzare l'amante, & ben che habbi il nome de l'amore, nõ ha l'effetto, perche il uero amore sforza la ragione, & la persona amante con mirabile uiolentia, & d'incredibil sorte, & piu che altro inpedimento humano conturba la mente oue è il giuditio, fa perdere la memoria d'ogni altra cosa, & di se solo l'empie, & in tutto fa l'huomo alieno da se medesimo, & proprio de la persona amata, il fa inimico di piacere & di compagnia, Amico di solitudine, malinconoso, pieno di passioni, circundato di pene, tormentato da l' afflittione, martorizato dal desiderio, nutrito di speranza stimulato da disperatione, ansiato da pensamenti, angosciato da crudeltà, afflitto da suspitioni, saettato da gelosia, tribulato senza requie, fadigato senza riposo, sempre accompagnato da dolori, pieno di

sospiri, respetti & dispetti mai gli mancano, che ti posso dire altro se non che l'amore fa che continuamente la uita muoia, & uiua la morte dell'amante, & quel ch'io truouo di maggiore marauiglia è che essendo cosi intollerabile, & estremo in crudeltà & tribulationi, la mente per partirsi da quelle non spera, non desidera & non il procura, anzi chi il conseglia & soccorre il reputa mortale inimico, Ti pare ó Sophia che in tal laberinto si possi guardare á la legge de la ragione & regola de la prudentia. SO. Non tante cose ò Philone ch'io ueggo bene che negl'amanti piu abbonda la lingua che le passioni. PHI. E` segno che tu non le senti, per che tu non le credi, che non si puo credere, la grandeza del dolore de l'amante, se no chi lo participa, se mia infirmità fusse cosi stata contagiosa tu non solamente crederesti quel ch'io ti dico & patisco ma molto piu, per che quello ch'io sento non il so dire, ne tacerlo, ne la minima parte di quel che patisco è quel ch'io dico. & come puoi tu pensare che nel' afflitione ne la quale l'amante si truoua tutto conturbato, la ragione confusa, la memoria occupata, la fantasia alienata, il sentimento offeso da immenso dolore, resti la lingua libera per poter fingere fabulose passioni, Quel che parlo è quello che le parole possono significare & la lingua esprimere, il resto l'intenda chi l'auuersa fortuna gle l'ha fatto sentire, & chi l'amarissima dolceza d'amore ha gustato, & il suo saporito ueleno in principio non ha saputo, ne uoluto, ne possuto rifiutare, per che io per mia fe non ho ne truouo modo di posserlo esplicare. Ar-

deno li miei spiriti, il mio cuore si consuma, & la mia persona è tutta un'incendio che in tal stato si truoua, se potesse non credi tu che si liberasse, ma non puo per che non ha libertà di liberarsi ne cercarsi di liberare, come adunque si puo gouernare per ragione chi non è in sua libertà, che tutte le suiettioni corporali lassano solamente la uolontà libera, & la suiettione de l'amore è quella che lega prima la uolontà de l'amante & di poi á quella tutta la persona insieme. SO. Non è dubbio che gl'amanti patiscono molte afflitioni fin che habbino conseguito quel che piu desiderano, ma di poi tutta la fortuna uiene in bonaccia, di sorte che queste pene piu presto procedeno dal desiderio de la cosa non hauuta, che dal proprio amore di quella. PHI. Ne ancora in questo parli come esperta, per che di quelli amanti che le lor pene cessano con l'acquisto de la carnale dilettatione, l'amore loro non depende da la raggione, ma da l'appetito carnale & (come di sopra t'ho detto) le loro pene & passioni son carnali, ma non spirituali come quelle inmense di mirabile penetratione, & d'intollerabil pongimento che sentono quelli amanti l'amor de quali da ragione depende, Questi tali per carnal dilettatione non riceuono al dolore remedio, ne á l'amore mitigatione, anzi ti dico & affermo che se le pene loro prima erano grandi dipoi di tale unione sonno molto maggiori & piu inconportabili. SO. Qual' è la causa che hauendo quel che desiderano, la passione sua debbi crescere. PHI. Perche tal amore è desiderio d'unio-

ne perfetta de l'amante ne la persona amata, la quale nõ puo essere se non con la totale penetratione de l'uno ne l'altro, Questo ne gl'animi che sõno spũali è possibile, per che li spũali incorporei cõ li metali & efficacissimi effetti si possono cõtrapenetrare, unirsi, & conuertirsi in uno, Ma in li diuersi corpi che ciascuno di loro ricerca proprio luogo segnialato, questa tale uniõe & penetratiõe respetto de la desiderata resta dipoi del desiderio piu ardente di quella uniõe che perfettamẽte non si puo cõseguire, & procurando sempre la mente l'intera cõuersione ne la persona amata lassa la propria, essendo sempre con maggior affettione & pena per il mancamẽto de l'unione, la quale ne ragione, ne uolontà, ne prudentia possono limitare, ne resisterli. SO. Mi pare che l'animo alquanto consenta á le tue ragioni, ma una cosa sola mi resta in ogni modo strana di concedere che si truoui amore ó altra cosa buona ne l'huomo ó uero nel mondo che non sia gouernata da la ragione, poi che è manifesto lei essere la regolatrice & gouernatrice d'ogni cosa buona & laudabile, che tanto è la cosa degna quanto participa di ragiõe, come addunque puoi affermare ch'el perfetto amore non sia gouernato da quella. PHI. Poi che questo solo ti resta dubbio questo solo ti uoglio dichiarare ne la presente confabulatione, Debbi sapere che negl'huomini si truouano due sorti di ragione, l'una chiamaremo ordenaria & l'altra estraordenaria, l'intẽto de la prima è reggere & conseruare l'huomo in uita honesta, donde tutte laltre cose s'indirizano á questo fine, & tutto quello che

impedisse la buona uita humana la Ragione il desuia & re
proua. Questa è quella ragione ch'io t'ho detto che non puo
regolare ne limitare il perfetto amore, per che tale amore pre
giudica & offende la propria persona, uita, & bene essere
con intollerabili danni per seguire la persona amata, Ma de
la ragione estraordinaria l'intento suo è conseguire la cosa
amata, & non attende á la conseruatione de le cose proprie,
anzi le pospone per l'acquisto de la cosa che s'ama, come si
debbe posponere il manco nobile per il piu eccellente, per che
(come dice il philosofo) l'amato ha ragiõe di piu perfetto che
l'amante, che essendo fine di quello, il fine è piu nobile che
quello che è per il fine, dipoi ragioneuolmente si debbe fadigar
si per quel che è piu, & lo puoi comprendere per esemplo na
turale & morale, Naturale uedrai ferire uno ne la testa &
naturalmente porre innanzi il braccio per saluare la testa
per essere piu nobile, cosi essendo fatto uno l'amante & l'a-
mato, & essendo l'amato la parte piu nobile di questa unio
ne & l'amante la manco nobile, naturalmente l'amante non
schifa ogni afflittione & pena per acquistare l'amato, &
con ogni cura & diligentia il segue come uero fine, abbando-
nando ogni cosa propria di se stesso come cosa che appartie-
ne á altri. L'esemplo morale è, che si come la prima ragione
ci comanda conseruare le ricchezze per nostro proprio biso-
gnio á fine che bene & commodatamente possiamo uiuere,
& la seconda ci comanda dispensarle commodamente in al-
tri come per fine piu nobile qual'è acquistare la uirtù de la li

beralità

beralità, dunque la prima ragione ci comanda procurare l'uti le & piaceri honesti, & la seconda ci comanda fadigare & trauagliare l'animo & la persona per cosa piu nobile & degna con ragione d'essere amata. SO. Qual di queste due sorte di ragione pensi tu Philone deuersi seguire. PHI. La seconda è piu degna & di eminente grado cosi come la prudentia del liberale è piu sublime nel dispensare le ricche- ze uirtuosamente che la prudentia de l'auaro in accumularle per il suo bisognio, che se bene è prudentia l'acquistare ric- cheze, maggiore & piu degna è distribuirle liberalmente, & l'huomo che si conserua con ragione indegnio & eccel- lente amore senza goderlo, è come un'arboro sempre uerde grande, abbundante di rami. ma di nissuno frutto, il quale ue- ramente si puo chiamare sterile, & senza dubbio á chi man cá eccellente amore poche uirtu l'accompagniano, è ben uero che chi diuerte se medesimo á amor lasciuo & brutto qual nasce da appetito carnale, non confermo per la ragione deme- riti de la cosa amata, è un' arboro che produce frutto ueleno so che mostra qualche dolceza ne la scorza. Ma quel primo amore eletto da ragione si conuerte in gran suauità, non sola- mente ne l'appetito carnale, ma ne la mente spirituale con in- satiabile affettione, & quando tu saprai ó Sophia di quanto momento sia l'amore in tutto l'uniuerso mondo, non solamen te nel corporeo ma molto piu nel spirituale, & come da la prima causa che ogni cosa produce fin' all'ultima cosa crea ta non è alcuno senza amore, Tu l'hauerai in maggiore ue

Dialogo.

neratione & à l'hora conseguirai maggiore notitia de la sua genealogia. SO. Se mi uuoi lassare contenta mostrarai questo ancora. PHI. E' tardi per simile narratione, & gia è hora di dar riposo à la tua gentil persona, & lassare la mia mente afflitta ne la solita uigilia, Quale se ben Resta sola sempre è accompagnata da te, & non è manco soaue che angosciosa contemplatione. Vale.

A B C D E F G H I K

Tutti sonno duerni.

SOPHIA ET PHILONE DE LA CO MVNITA D'AMORE.

DIALOGO SECONDO.

DDIO Ti ſalui o Philone? Tu paſſi coſi ſenza parlare? PHI. Mi ſaluta la nimica de la mia ſalute, pur Iddio ti ſalui o Sophia, che uuoi tu da me? SO. Vorrei che tu ti ricordaſſe del debito, nel qual'tu mi ſei, mi parrebbe hora tempo opportuno di pagarlo, ſe ti piaceſſi. PHI. Io á te indebito, di che? non gia di beneſitio, ne di beneuolentia, che tu ſolamente di pena uerſo me ſei ſtata liberale. SO. Ti concedo che non è debito di gratitudine, ma debito di promiſſione, il quale ſe bene non è coſi gentile, è non dimeno piu obligatorio. PHI. Io non mi ricordo hauerti promeſſo altra coſa ſe non d'amarti, & di patire li tuoi sdegni, fin'á tanto che Charonte mi paſſi il fiume de l'obbliuione, & oltra di ciò ſe da la parte di là l'anima ſi truoua con qualche ſentimeneo, non ſarà mai ſpogliata d'affettione & martire, di queſta promeſſa non biſognia ch'io mi ricordi altrimenti, però che ſempre ſi ua pagando alla giornata. SO. Tu ſei ſmemorato o Philone, o fingi d'eſſere, non però ſi debbe men ricordare del debito il debitore, ch'il creditore, non ti ricordi ch'alli giorni paſſati nel fine di quel noſtro parlamento d'amore e deſiderio, mi prometteſti

dirmi de l'origine, & geneologia de l'amore à compimento, come cosi presto tel'sei scordato. PHI. Oh, oh, io mi ricordo, non ti marauigliare o Sophia che hauendomi tu usurpata la memoria, io non mi posso ricordar' di queste cose. SO. Se ben te l'usurpo te la leuo da le cose aliene, ma non da le mie. PHI. Di quelle tue solamente l'anima mia si ricorda, le quali l'empieno d'Amore, & di pena, quest'altre se ben son tue, son aliene del mio patire. SO. Sia come si uoglia ti perdono l'obbliuione, ma non la promessa, & poi che habbiamo tempo commodo sediamo sotto quest'ombra, & dimmi del nascimento de l'amore, & qual fu la sua prima origine. PHI. Se uuoi che parliamo del nascimento d'amore, bisognara in questa presente confabulatione prima dirti de la comunità del suo essere, & de la sua ampla uniuersalità, & un'altra uolta poi parlaremo del suo nascimento. SO. Non è prima l'orrigine de la cosa, che la sua uniuersalità. PHI. E' ben' prima in essere, ma non è prima ne la nostra cognitione. SO. Come nò. PHI. Per che la comunità de l'amore, è piu manifesta à noi che l'origine di quello, & da le cose note si uiene a la cognitione de le cose ignote. SO. Tu dici ben'il uero, che l'uniuersalità de l'amore, è assai manifesta, imperò che quasi nissuno huomo è spogliato di quello, ne maschio, ne femmina, ne uecchio, ne giouane, & anco i bambini, ne la prima cognitione amano le madri, & nutrici loro. PHI. Tu non fai adunque l'amore piu comune de l'huma-

na generatione. SO. Anchor'in tutti gl'animali irrationali che generano, si truoua amore, tra femmine & maschi, & tra figliuoli, & parenti. PHI. Non solamente la generatione è cagione de l'amore che si truoua ne gl'huomini, & ne gl'altri animali, ma molte altre cose ci sono, niente di manco l'amor non è solamente in questi, anzi la comunità sua in molte piu cose del mondo, si stende. SO. Dimmi prima, che altre cagioni d'amore si truouano nelli uiuenti, & dipoi mi dirai, come anchor nelle cose non animate, & non generatiue si puo trouare amore. PHI. Ti dirò l'uno & dipoi l'altro. Gl'animali oltre che naturalmente amano le cose conuenienti per seguirle, cosi come odiano le cose inconuenienti per fuggirle, s'amano ancor reciprocamante per cinque cagioni. Prima per il desiderio, & per la delettatione de la generatione, come li maschi con le femmine. Seconda per la successione generatiua come li padri, & madri con li figliuoli. Terza per il benefitio, il qual non solamente genera amore, nel recipiente uerso il datore, ma non meno il causa nel datore uerso il recipiente, se ben' fussero di diuerse spetie, imperò che si uede che s'una Cagna, o uer'una Capra nutrisce un' fanciullo, hauersi l'un'laltro grandissimo amore, & cosi se nutrisce qualch'altro Animale d'aliena spetie. Quarta per la naturalità de la medesima spetie, o d'altra consimile, che uederai indiuidui di ciascuna spetie de gl'animali non rapinanti usare la conpagnia per l'amore s'hanno insieme, anchor'li rapinanti se ben'non

s'acompagnano per godersi soli tutta la caccia, non dimeno
á quelli de la sua propria spetie hanno rispetto & amore
á non usare con loro la sua naturale & crudel ferocità, o ue-
ro uelenosità, & ancor' ne le diuerse spetie de gl'animali si
truoua qualche similitudine amicheuole, come il Dalfino con
l'huomo, si come si truouano altri che s'odiano natural-
mente, come il Basalisco e l'huomo, che con la uista sola
s'occideno. Quinta per la continua conpagnia, la quale non
solamente gl'animali d'una medesima spetie fa amici, ma
anchor' de l'altre diuerse spetie, & d'inimicabil' natura,
come si uede un' Cane con un' Leone, & un' Agnello con
un' Lupo, per la conpagnia diuentar' amici. SO. Ho inteso
la cagione de l'amore de gl'animali, dimmi hora quelle de l'a-
more de gl'huomini, PHI. Le cagioni del reciproco amo
re de gl'huomini sonno queste cinque medesime de gl'anima
li, ma l'uso de la ragione le fà piu intense, o remisse retta-
mente, o uer indirettamente, secondo la diuersità del fin' de
gl'huomini. SO. Dichiarami queste differentie in ogn'una
di queste cinque cagioni. PHI. La prima del desiderio
& dilettatione che si truoua ne la generatione, è ne gl'huo
mini cagione di piu intenso, fermo, & proprio amore, che
ne gl'animali, ma suole essere piu coperto con la ragione.
SO. Dichiara queste differentie piu particularmente.
PHI. E' piu intenso ne gl'huomini, perche amano le Don
ne con maggior uehementia, cercanle con maggior solleci-
tudine, tanto che per quelle lassano il mangiare, & il dor-

mire, & pospongono ogni riposo, E' piu fermo in loro, per che piu longamente si conserua l'amore tra l'huomo, & la Donna, in modo che ne satietà, ne assentia, ne impedimento, bastano a dissoluerlo, E' piu proprio, per che ogn'huomo ha maggiore proprietà á una singular'Donna che il maschio de gl'animali alla femmina, & benche in alcuni si truoui qualch'appropriatione, ne gl'huomini è piu perfetta, e determinata, E' ancora questo amore piu coperto ne gl'huomini che ne gl'animali, per che la ragione suol' frenar' lesceßso di quello, & il giudica brutto, quando non è regolato da quella, & per la forza che ha questo appetito carnale ne gl'huomini, & per la sua inobbedientia a la ragione, gl'huomini coprano li membri de la generatione, come uergognosi & ribelli de la moderata honestà. SO. Dimmi la differentia tra gl'huomini, & gl'animali, ne la seconda cagione d'Amore cioè, nella succeßsione generatiua. PHI. Per la succeßsione generatiua, ne gl'animali, s'amano reciprocamente li figliuoli con li padri, & madri solamente, & maßsimamente con le madri che sogliono eßsere nutrici loro, ó uero con il padre quando li nutrisce, & non altrimenti; ma gl'huomini amano padri, & madri insieme, & anchor' li fratelli & altri propinqui per l'approßsimatione de la generatione, è ben uero che qualche uolta l'auaritia humana, & altri esceßsi, fanno perdere non solamente l'amore de parenti & fratelli, ma anchor de padri, & madri, & de le proprie mogli, la qual cosa non interuiene cosi ne gl'anima-

li inrationali. SO. Dimmi la differentia de la terza cagion' d'Amore, cioè del benefitio. PHI. Il benefitio è cagione che un'huomo ama l'altro, come ne gl'animali, ma in queſto uoglio lodare piu gl'inrationali, li quali ſi muouano piu a amare per gratitudine del benefitio riceuuto, che per ſperanza di riceuerlo. Ma l'auaritia de gl'huomini non uirtuoſi, fa che ſi muoueno piu preſto per ſperanza d'hauere un'benefitio ſolo, che per gratitudine di molti gia riceuuti, pur' queſta cagione del benefitio, è tant'ampla che par che comprenda la maggior parte de l'altre. SO. Et in quella quarta cagione de la medeſima ſpetie, dimmi ſe u'è alcuna differentia da gl'huomini a gl'animali. PHI. Naturalmente gl'huomini s'amano, come gl'altri animali d'una medeſima ſpetie, & maſſime quelli che ſonno d'una patria, o terra, ma gl'huomini non hanno coſi certo, & fermo amore come gl'animali, che li piu feroci, & crudeli de gl'animali con quelli de la ſua ſpetie non uſano crudeltà, il Leone non rapina l'altro Leone, ne il ſerpe addenta con ueleno l'altro ſerpe, ma gl'huomini piu mali, & occiſioni riceueno da gl'altri huomini che da tutti gl'altri animali. & altre coſe contrarie de l'uniuerſo, piu huomini uccide l'inimicitia, l'inſidia, & il ferro humano, che tutto il reſto delle coſe accidentali, & naturali, è cagione de la corruttione de l'amor naturale de gl'huomini, l'auaritia, & cura che hanno de le coſe ſuperflue, de le quali ſi genera inimicitia non ſola-

mente tra li distanti di diuerse patrie, ma anchora tra quelli d'una medesima prouincia, d'una medesima Città, & d'una medesima casa, tra fratelli & fratelli, tra Padre & figliuoli, tra marito & moglie, s'aggiungono con queste ancor altre superstitioni humane, che son cagione di crudel'inimicitie. SO. Mancati á dire de l'ultima cagione de l'Amore, cioè de la compagnia s'in quella è qualche differentia tra gl'huomini, & gl'altri animali. PHI. La compagnia, & conuersatione ha maggiore forza ne l'Amore & amicitia humana, che in quello de gl'animali per essere piu intrinseca, che la fauella la fà molto piu penetratiua ne gli corpi, & negl'animi, & se ben cessa per lassentia, rimane ne la memoria piu l'impressione che, ne gl'animali. SO. Ho inteso, come tutte queste cinque cagioni d'Amore che si truouano, ne gl'animali inrationali, si truouano ancor ne gl'huomini, & la differentia loro, ma uorrei saper s'è nissuna altra cagione d'Amore ne gl'huomini che non si truoui ne gl'animali. PHI. Due cagioni d'Amore sonno ne gl'huomini, de le quali gl'animali sonno totalmente priuati. SO. Dichiaramele. PHI. L'una è la conformità de la natura, & complessione de l'uno huomo con l'altro, che senza altra ragione, ne la prima cognitione li fa diuentar'amici, & non trouandosi di tal'amicitia altra cagione si dice che si confanno di complessione, & in effetto è una certa similitudine, o uer'correspondentia armoniale de l'una a l'altra cõplessione, come ancor si truoua tra gl'huo

mini, odio senza cagion' apparente la qual deriua da dissimilitudine inproportionata delle lor complessioni, & l'Astrologi dicono che questa amicheuole conformità procede da la simile positione ó uer' proportionale de li pianeti & segni celesti, de la natiuità de l'uno, e de l'altro, si come la differentia inimicabile de le complessioni, deriua da la dissimile inproportionabile positione celeste, ne i lor nascimenti, questa cagione d'Amore, & amicitia conosciamo ne gl'huomini, ma non ne gl'animali. SO, Qual' è laltra. PHI. L'altra è le uirtù morali e intellettuali, che son quelle per le qual' gl'huomini eccellenti, da gl'huomini da bene son molto amati, & li meriti di quelle causano l'Amore honesto il qual è, il piu degno di tutti, che le persone humane senza alcun'altra cagione, solamente per la uirtù & sapientia, efficacemente s'amano d'amore piu perfetto, & piu fermo, che non per l'utile, & per il delettabile, ne le qual' due tutte l'altre cinque cagioni d'amore s'intendeno, questo solo è, amore honesto, & si genera della retta ragione, & per questo non si truoua ne gl'animali inrationali. SO. Ho inteso quante son le cause d'Amore ne gl'huomini, & ne gl'animali inrationali, ma ueggo che tutte son' proprie de li uiuenti, & niuna cade ne li corpi non uiuenti, & tu pur dici che l'amore non solamente, è comune á gl'animali, ma anchor' á d'altri corpi insensibili, la qual cosa a me par strana. PHI. Per che strana. SO. Perche nissuna cosa si puo amare, se prima non si conosce, & li corpi insensibili non

li non hanno in se uirtù conoscitiua, anchor l'amor prouiene da uolontà, o appetito & s'imprime nel sentimento, li corpi insensibili, ne uolontà, ne appetito, ne sentimento hanno, come adunque possono hauer amore. PHI. Il conoscimento, & l'appetito, & per consequente l'amor, è di tre modi, naturale, sensitiuo, & rational'uolontario. SO. Dichiarameli tutti tre. PHI. Il natural conoscimento appetito, o amore, è quel che si truoua ne li corpi non sensitiui, come son gl'elementi, & li corpi misti, de gl'elementi insensibili, come li Metalli, & spetie di Pietre, & ancor le piante, erbe, o uer arbori, che tutti questi hanno conoscimento natural del suo fine, & inclination'natural'a quello, la qual inclinatione li muoue a quel fine, come li corpi graui di discendare al basso, & il leui d'ascendare a l'alto, com'a proprio luogo conosciuto & desiato, questa inclinatione si chiama, & è ueramente appetito, & amor'naturale, il conoscimento e appetito, o uer'amor'sensitiuo, è quel'che si truoua ne gli animali inrationali per seguir lor'conueniente, fuggendo l'inconueniente, come cercar'il cibo, il poto, la temperie, il coito, la quiete, & simil'cose, che bisogna prima conoscerle, & di poi appetirle, o amarle, & appresso seguirle, che se l'animale non le conoscesse, non le desiderarebbe ne l'amerebbe, & se non l'appetisse non le seguirebbe per hauerle, & non hauendole non potria uiuere, ma questo conoscimento non è rationale, ne questo appetito, o amore e uolontario, che la uolontà non sta senza la ragione,

ma son' opere de la uirtu sensitiua, & per questo li diciamo conoscimento e amor sensitiuo, o piu propriamente parlando appetito, il conoscimento e amor rationale, & uolontario si truoua solamente ne gl'huomini, per che prouiene, & è administrato da la ragione, la qual' fra tutti i corpi generabili, & corruptibili solamente a gl'huomini, è participata. SO. Tu dici che l'amor uolontario è solamente ne gli huomini, & non ne gl'altri animali, & corpi inferiori, & dici anchor che l'amor, o appetito sensitiuo, è ne gl'animali inrationali, & non ne li corpi insensibili, & dici che l'amore, & appetito naturale, è quel' che solamente si truoua ne li corpi inferiori insensibili, uoglio hor' intendere se quest' amor naturale, si truoua anchor' forse ne gli animali con l'amor sensitiuo, che propriamente hanno, & se si truoua anchor' questo amor' naturale, e il sensitiuo ne gl'huomini, insieme con l'amor uolontario et rationale ch'è, proprio loro. PHI. Hai ben' dimandato, & cosi è, che con l'amor piu eccellente si truouano li manco eccllenti, ma con quel' ch'è manco non sempre si truoua il piu, in modo che ne gl'huomini con l'amor rationale uolontario si truoua ancor l'amore sensitiuo di seguir le cose sensibili, che conuengano a la uita, fuggendo gl'inconuenienti, & si truoua ancor' in loro l'inclination' naturale de li corpi insensibili, che cascando uno huomo di luogo alto tendera naturalmente al basso, come corpo graue, & ne gl'animali si truoua hancor' questa inclination' naturale, che come corpi graui

cercano naturalmente il centro de le terra, come luogo suo conosciuto, & desiato di sua natura. SO. Che ragion' hai tu di chiamar a coteste inclinationi naturali, & sensitiue, amore, che l'Amor parrebbe propriamente affetto de la uolontà, & la uolontà ne gli huomini fra tutti gl'inferiori solamente si truoua, l'altre chiamale inclinationi, o appetito, & non amore. PHI. Le cose si cognoscano per li suoi contrarij, che come dice Aristotile, la scientia de contrarij, è una medesima, se il contrario di questo è & chiamasi odio, questo si debbe ragioneuolmente chiamare amore, che si come ne gl'huomini l'odio uolontario è contrario de l'amore, cosi ne gl'animali l'odio de le cose inconuenienti per la uita è contrario de l'Amore de le cose conuenienti per quella, & l'uno fugge l'animale, & l'altro segue, che l'odio è cagione di farglielo fuggire, si come l'amore, è cagione di farglielo seguire, & ne li corpi inrationali, è amor' naturale del graue al basso, & per quell'il seguono, si come fuggon l'altro per hauerlo in odio, et lo corpo liene al contrario che ama l'alto, & odia il basso, & si com'in tutti si truoua odio cosi in tutti si truoua amore. SO. Come puo amare chi non conosce. PHI. Anzi conosce poi ch'ama, & odia. SO. E come puo conoscere chi non ha ragione, ne senso, ne immaginatiua, come sono questi corpi inferiori insensibili. PHI. Se ben'non hanno in se medesimi queste potentie conoscitiue, sono dirizate da la natura conoscitrice & gouernatrice di tutte le cose

Dialogo

inferiori, o uer' da l'anima del mondo in vna retta, et infallibil cognitione de le cose sue naturali, per sustenimento de le sue nature. SO. E come puo amare chi nō sente. PHI. Si come da la natura li corpi inferiori, son rettamente dirizati in conoscere il suo fine, & li suoi proprij luoghi, cosi sono indirizati da quella in amarli, & appetirli, & nel muouersi per trouarli quando son' da quelli separati, & si come la saetta cercha rettamente il segnio, non per sua propria cognitione, ma per la cognitione del saettante dal qual'è dirizata, cosi questi corpi inferiori cercano il suo proprio luogo & fine, non per lor' propria cognitione, ma per la retta cognitione del primo creator' infusa ne l'Anima del mondo, & ne l'uniuersal' natura de le cose inferiori, in modo che si come l'inclination' de la saetta uiene da cognitione, amore, o appetito artificiale, cosi quella di questi corpi inrationali uiene da cognitione, & amor' naturale. SO. Mi consuona la maniera de l'Amore, & de la cognitione che si truona in questi corpi morti, ma uorrei saper' se forse in essi si truoua altr'amore, o appetito di quel c'hanno alli proprij luoghi, come lo lieue a l'alto, il graue al basso. PHI. L'amor' c'hanno gl'elementi, & altri corpi morti a' suoi proprij luoghi, & l'odio che hanno a li contrarij, è come l'Amor' c'hanno gl'animali a le cose conuenienti, & l'odio che hanno a l'inconuenienti, & cosi fuggono l'uno, & seguono l'altro, è anchor' quest'amoore de la sorte di quel c'hanno gl'animali terrestri a la terra, & li marittimi a l'acqua,

& li uolatili a l'aere, & la salamandra al fuoco, che si dice che nasce in quello, & che u'habita dentro, tal'è l'amor de gl'elementi a li suoi proprij luoghi, oltre questa sorte d'amor ti dico che ne gl'elementi si truouano tutte l'altre cinque cagion d'amor reciproco c'habbiam detto trouarsi ne gli animali. SO. Tutti quelle. PHI. Tutte. SO. Dimmele distesamente. PHI. Principiarò da l'ultima ch'è l'Amor de la medesima spetie, per ch'è piu manifesta, Vederai che le parti de la terra che si truouano fuora del tutto con efficace amore, si muouano per unirsi con tutta la terra, & cosi le pietre che si congelano ne l'aere prestamente cercano la terra, & li fiumi, & l'altre acque che si generano ne le concauità de la terra delli uapori, che exalano, & si conuertano in acqua, in continente che si truouano in quantità suffitiente corrono a trouar'il mare, & tutto l'elemento de l'acqua per l'amor c'hanno a la spetie, & li uapor aærei, o uenti che si generano ne la concauità de la terra si sforzano d'uscirne fuora con terremoti, desiderando trouar'il suo elemento de l'aere, per l'amore c'hanno a la spetie, & cosi il fuoco che si genera qua giu, si muoue per salir'al luogo del suo elemento a la parte superiore per l'amor de la spetie. SO. Intendo l'amor c'hanno gl'elementi a le sue proprie spetie, dimmi de l'altre cagioni. PHI. Dirò de la penultima de le cinque cagioni de l'amore ch'è la quarta de la società, per che ancor è manifesta per essere proportionata a' luoghi naturali. SO.

dialogo

& che altra ſocietà ſi truoua ne gli elementi, & ne li tal'
corpi. PHI. A` ogn'uno de li quatro elementi cioè, ter-
terra ra, acqua, aere, & fuoco, piace la quiete appreſſo uno de
gl'altri, & non apreſſo gl'altri, la terra fugge l'approſſima-
tion' del Cielo, et del fuoco, & cercha il centro ch'è il piu
lontano dal cielo, et li piace ſtar'appreſſo a l'acqua & apreſ
ſo a l'aere, di ſotto, ma non di ſopra, che trouandoſi di ſopra
fugge al baſſo, et mai non ripoſa, fin' che non ſia allontanata
dal Cielo piu che ſi puo. SO. Et perche lo fà che dal Cie-
lo uien' ogni bene. PHI. Lo fà per cio che è la piu graue, et
groſſa di tutti gl'elementi, & come pigra li piace piu il re-
poſo ch'aniſſun' de gl'altri, & eſſendo ſempre il Cielo in
moto continuo ſenza ripoſarſi mai, eſſa terra per poter quie
tar' ſallontana da quel quanto piu puo, & ſolamente nel
centro ch'è, il piu baſſo truoua ripoſo circondata da l'ac-
qua da una parte, & da l'aer' da l'altra. SO. Ho inteſo
acqua della terra, dimmi de l'acqua. PHI. L'acqua ha ancora
del graue, & pigro, ma manco che la terra, & piu del-
gl'altri, & per cio eſſa ancor fugge dal Cielo per non muo
uerſi con uelocità, come fanno l'aere, & il fuoco, cerca il
baſſo, & li piace ſtar uicina a la terra, ma di ſopra, e di ſot-
to a l'aere, con li quali ha amore, & con il fuoco ha inimi-
citia, & odio, & per quel' il fugge, & s'allontana da lui,
& non puo patire di ſtar' ſeco ſenza compagnia de gl'altri.
aere SO. Dimmi de l'aere. PHI. A` l'aere per la ſua leggie-
rezza, & ſuttilità piace la natura, & approſſimatione

celeste, & con leggierezza la cerca quanto puo, & ascende a l'alto, non inmediate apresso il cielo, per che non è di sustantia tanto purificata com'il fuoco che piglia il primo luogo, & per cio l'aere ama d'esser' apresso il fuoco sotto di lui, & ama ancora la uicinità de l'acqua, & de la terra, ma non puo patir di stare di sotto di loro, se non di sopra, & con facilità seguita il continuo moto circulare del Cielo, & egli è amicheuole al fuoco, & a l'acqua per essere questi due fra loro contrarij, & inimici, egli s'è messo in mezo di loro come amico d'ambi dui, per che non si possino danneggiare con guerra continua. SO. Manca sapere del fuoco. PHI. Il fuoco è piu sottile, lieue, & purificato di tutti gl'elementi, & con nissuno di loro ha amore, se non con l'aere, la cui uicinità gli piace, ma il stargli pero di sopra, ama il Cielo, & non riposa mai ouunque si truoua fin che non li sia appresso. Quest'è l'amor sociale che si truoua ne li quattro elementi. SO. Mi piace, ma perche non hai in questo assegnata la cagione per che il fuoco, è tanto caldo, & l'acqua tanto fredda, & la qualità de gl'altri. PHI. Per che non apartiene a questa cagion d'Amor, ma te la dirò perche giouarà a l'altre. Sappi ch'el Cielo col suo moto continuo, & con li razi del Sole, & de gl'altri pianeti, & Stelle fisse de l'ottauo Cielo, scaldano questo globo del corpo morto ch'empie tutt'il concauo dentro dal Cielo de la Luna, & quella prima parte di questo globo

fuoco

il calor del fuoco et qlità de gli altri elem.

che è piu apresso il Cielo scaldandosi piu si purifica, & molto s'assotiglia, & si fà lieue, & molto calda, & il suo calor è tanto che consuma tutto l'humido, & resta anchor secca, & questa è il fuocho, stendendosi poi piu lontano questo caldo celeste in quella parte di questo globo che succede al fuoco, la fà ancor calda, ma non tanto che consumi l'humido, & quest'è l'aere ch'è caldo, & humido, & per lo caldo si purifica anchor e assottiglia, è resta lieue poco manco ch'el fuoco, per essere men caldo, quando già si stende piu questo caldo celeste in questo globo oltra l'aere, non è tanto che faccia elemento caldo, anzi per la remotione del Cielo resta freddo, ma non tanto chei non li possi star l'humido, resta anchor graue per la grossezza che causa la fragidità, & cerca il basso, & questo è l'elemento de l'acqua fredda, & humida, oltr'a questa, e tanta la frigidità nel restante del centro di questo globo sotto l'acqua che restringe tutto l'humido, & resta un corpo grossissmo, grauissimo, freddo, & secco, com'è la terra, si che l'aere, & il fuoco che per la uicinità receuono piu del caldo, & beneficio celeste ch'è, la uita de li corpi inferiori, amano piu il Cielo, & ouunque si truouano se li approsimano, & si muoueno seco nel suo continuo moto circulare, l'altri dui terra, & acqua perche poco riceuono del caldo, & uita celeste non l'amano cosi, ne si approsimano a lui anzi lo fuggano per poter riposarsi quietamente senza muouersi con lui continuamente, & circularmente.

SO. Essendo la terra il piu infimo, et uile di tutti gl'elementi come tu dici, & piu lontano dal fonte de la uita, che è il Cielo, come in quella si generano tante diuersità di cose piu che in nissun'altro elemento, come sono le pietre di tante maniere, alcune grandi nette, & belle, altre chiare, & molto pretiose, & li metalli non solamente grossi come ferro, & Piombo, Rame, Stagno, & Argento uiuo, ma altri richi, & lustri, come l'Argento, & l'Oro, poscia tanta diuersità d'herbe, fiori, arbori, & frutti, quanti produce la terra, & piu oltre tanta moltitudine, & deformità d'animali li quali tutti sonno annexi a la terra, che se ben nel mare si truouano alcune piante, & gran copia d'animali diuersi, & cosi ne l'aere di quelli che uolano, tutti pero hanno riconoscimento a la terra, et in quella massimamente si fermano, et sopra tutto in quella si genera l'humana generatione di mirabil'perfettione fra tutti i corpi che son sott'il cielo, la qual'non si genera, ne colloca in nissuna altra sphera de gl'elementi. Come adunque dici tu che la terra, è il piu uile et il piu mortificato di tutti quattro gl'elementi. PHI. Se ben la terra per essere lontanissima dal Cielo, è in se medesima la piu grossa, fredda, & bassa, & piu aliena di uita, non di meno per star nel centro unita, riceue unitamente in se tutte l'influentie, & razi di tutte le stelle, pianeti, & corpi celesti, & quiui si complessionano, talmente atrahendo in quella la uirtu di tutti gl'altri elementi, che si uengono a complessionare di tante, & tal maniere, che si

generano tutte le cose che hai detto, la qual cosa nel luogo d'
nissuno altr' elemento non sarebbe possibile farsi, per non es
ser recettaculo comune unito di tutte le uirtu celesti elemen
tali, ne la terra s'uniscono tutte, & per gl'altri elementi so
lamente passano, ma non si fermano se non ne la terra per
la sua grossezza, & per essere nel centro, ne la qual' tutti
i razi feriscano piu forti, si che questa è la propria & or-
dinaria moglie del corpo celeste, & gl'altri elementi son'
sue concubine, per cio ch' in lei genera il Cielo tutta, o uer la
maggior parte de la sua generatione, & ella si fa ornata di
tante & si diuerse cose. SO. Son satisfatta del mio dub-
bio, torniamo al proposito, dimmi de l'altre ragioni de l'amo
re de gl'huomini, & animali, se si truouano ne gl'elementi
& altri corpi morti, com' è quella terza del benefitio, e la
seconda de la successione generatiua, e la prima del deside-
rio, & dilettatione de la generatione. PHI. Quella del
benefitio in questi corpi elementarij, è una medesima con
quella de la successione de la generatione, però ch' el gene-
rato ama il generatore, come suo benefattore, & il gene-
ratore ama il generato, come recipiente del suo benefitio,
questa de la successione generatiua si truoua ben ne li ge-
nerati da gl'elementi, che tu uedrai le cose generate, ne la
regione de l'aere da li uapori ch' ascendan' da la terra, &
dal Mare, quando li uapori son humidi, si genera di quelli
acqua, nieue, & grandine le quali, come son generate, sub
bito con impeto amoroso descendono a trouar' il mare, &

la terra lor' madre, & se li uapori son' secchi, si fanno di quelli uenti, & cose igneæ, e li uenti cercano l'aere con suo spiratione, & l'igneo ua piu alto cercando il fuoco, ogniuno mosso da l'amore de la sua propria origine, & elemento generatiuo. Vedrai anchor le pietre, & metalli generati da la terra, quando si truouano fuor di quella, con uelocità la cercano, & non quietan' mai, fin che non son in quella, come cercan' li figliuoli le madri, che con esse solamente s'acquietano, la terra anchor con amor li genera, li tiene, & conserua, & le piante, l'erbe, & l'arbori, hanno tanto amor a la terra matre, & generatrice loro, che mai senza corruttione si uogliano discostar' da lei, anzi con le braccia de le radici l'abbracciano con affettione, come fanno i fanciulli le mamelle de le madri, & essa terra come piatosa matre con non piccola carità & amore, non solamente li genera, ma sempre ha cura di nutrirli de le sue proprie humidità, cauandosele de li suoi interiori a la sua superficie per mantenerli con quella, come fa la madre che caua il latte da le sue uiscere a le mamelle, per allattare i suoi figliuoli, anchor quando manca a la terra humidità per dare alloro, con preghi & supplicationi la domanda al Cielo, & a l'aere, & la compra & contratta con li suoi uapori che ascendono, de li quali si genera l'Acqua pluuiale per nutrir' le sue piante, et li suoi animali. Qual matre potrebbe essere piu piena di pietà, & carità uerso i suoi figliuoli. SO. Certamente mirabil'è una

simil cura in un corpo senz'anima, com'è la terra, & molto piu mirabil quella di colui che l'ha potuta far si curiosa, restami solamente a intendere de la prima cagion' de l'amore ne gl'animali, ch'è il desiderio, & la dilettation' de la generatione, come questa si truovi ne gl'elementi, & corpi senz'anima sensitiua. PHI. Si truoua l'amore generatiuo ne gl'elementi, & ne la materia di tutte le cose inferiori, piu copiosamente ch'in niuno de gl'altri. SO. Come ne la materia, è forse la materia di tutte queste cose inferiori, altra che questi quattro elementi, noi pur uediamo che di questi si generano tutte l'altre cose generate. PHI. E' ben cosi, ma li medesimi elementi son anchor generabili, onde bisogna dir di che cosa si generano. SO. Di che, l'uno de l'altro, uediamo che de l'acqua si fa aere, de l'aere acqua, & di fuoco aere, & di l'aere fuoco, & cosi ancor la terra. PHI. Ancor questo che dici è uero, ma quelle cose che si generano de gli elementi, li proprij elementi son materia, & fondamento che resta ne la cosa generata da loro, tutti quattro uniti uirtualmente, ma quando si genera l'uno de l'altro, non puo essere cosi, che quando il fuoco si conuert' in acqua, non rest' il fuoco, ne l'acqua, anzi si corrompe il fuoco, & si genera l'acqua, & poi ch'è cosi, bisogna assegnare qual che materia comune a tutti gl'elementi, ne la qual' si possin' fare queste lor transmutationi, la qual essendo una uolta informata in forma d'aere per suffitiente alteratione, lassando quella forma d'aere piglia la forma de l'acqua, & cosi de

gl'altri, questa chiamano li Philosofi materia prima, & li piu antichi la chiamano chaos, che in greco vuol dir' confusione, per che tutte le cose potentialmente, & generatiuamente son' in quella insieme, & inconfusione, & di quella si fanno tutte ciascuna da per se diffusamente, & successiuamente. SO. Et ch'amor puo cader in cotesta. PHI. Questa (come dice Platone) appetisce, & ama tutte le forme delle cose generate, come la donna l'huomo, & non satiando il suo amor' l'appetito, el desiderio, la presentia attual' de l'una de le forme s'innamora de l'altra che li manca, & lassando quella piglia questa, di maniera che non possendo sostener' insieme tutte le forme in atto, le riceue tutte successiuamente l'una doppo l'altra; Anchor' possiede in molte parti sue tutte le forme insieme, ma ogn'una di quelle parti, uolendo goder' de l'amore di tutte le forme, bisogna loro successiuamente di continuo trasmutarsi de l'una, ne l'altra, che l'una forma non basta a satiar' il suo appetito, & amore, il qual' excede molto la satisfatione, ch'una sola forma di queste non puo satiare questo suo insatiabile appetito, & si come essa è cagion' della continua generation' di quelle forme che gli mancano, cosi essa stessa è cagion' de la continua corruttion' de le forme che possiede, per la qual' cosa alcuni la chiamano meretrice, per non hauer' unico, ne fermo amore a d'uno, ma quãdo l'ha a uno, desidera lassarlo per l'altro, pur con quest' adultero amore s'adorna il Mondo inferiore di tanta, & cosi mirabil' diuersità di cose, cosi

bellamente formate, si che l'amor generatiuo di questa materia prima, et il desiderio suo sempre del nuouo marito che li manca, e la dilettatione che riceue del nuouo coito, è cagion' de la generatione di tutte le cose generabili. SO. Intendo ben l'Amor, e l'appetito, el desiderio insatiabile, che sempre si truoua in questa materia prima; uorrei saper che amor generatiuo si puo truouar' ne li quattro elementi, poi che son tra loro contrarij. PHI. L'amor' che si suol trouare ne li quattro elementi, se ben son' contrarij l'un de l'altro, è cagion' generatiua di tutte le cose miste, & composte da loro. SO. Dichiarami in qual maniera. PHI. Gl'elementi per la sua contrarietà sono diuisi, & separati, per che essendo il fuoco, & l'aere caldi, & leggieri, cercano l'alto, & fuggono il basso, et essendo la terra, et l'acqua freddi et graui, cercano il basso, et fuggono l'alto, pur molte uolte per intercession' del benigno cielo, mediante il suo moto, & li suoi razi, si congiungono in amicitia, & in tal forma si mescolano insieme, et con tal amicitia, che peruengono quasi in unità d'uniforme corpo, & d'uniforme qualità, la qual amicitia è capace a riceuere per la uirtu del Cielo nel tutto, altre forme piu eccellenti che nissuna de gl'elementi in diuersi gradi, restandoui pur' gl'elementi misti materialmente. SO. Qual' sonno queste forme, che gl'elementi mediante la lor' amicitia riceuono, & quanti son li gradi loro. PHI. Nel primo grado, & piu tenue de l'amicitia, riceuono le forme de li misti non animate,

come son le forme de le pietre, alcun' oscure, & alcune piu chiare, & altre lustre et preclare, ne le quali la terra pon' la dureZa, l'acqua la chiareZa, l'aere la diaphinità, o uero trasparentia, et il fuoco la lustreZa, o uero lucidità, con li raZi che si truouono ne le pretiose pietre. Ancor' resulta di questa prima mistion' amicheuole de gl'elementi, le forme de metalli, alcuni grossi, come ferro, & piombo, altri piu netti, come rame, & stagno, e Argento uiuo, altri chiari & belli, com' è l'Argento, & l'Oro, ne gli qual' tutti domina tanto l'acqua, ch'el fuoco li suol liquefare, in tutti questi tant' è piu perfetta la forma del misto, pietra, o uer' metallo, quanto l'amicitia de gl'elementi, è in essa maggiore & piu eguale, & quando l'amicitia di questi quattro contrarij elementi è di maggior' grado, & il suo amor' è, piu unito con maggior egualità, & con manco eccesso d'ogn' uno di loro, non solamente hanno le forme de la mistion', ma ancor riceuono forme piu eccellenti, come sonno l'animate, et prima quelle de l'anima uegetatiua, che causano ne le piante la germinatione, il nutrimento, & il crescimento per ogni lato, & la generatione de le simili con la semenZa et ramo del generante, & cosi si generano tutte le spetie de le piante, de le quali le manco perfette son' l'erbe, l'arbori son' piu perfetti, & tra loro tant' è de l'Anima uegetatiua ogni spetie piu perfetta de l'altra, & di piu eccellente operatione, quanto questi quattro contrarij elementi si truouano in lei con maggior' amore, & con piu unità & equal'

amicitia, & questo è il secondo grado de la lor'amicitia, & quando l'amor de gli elementi, è maggiore, piu unito, & piu equale, non solamente riceue le forme de la mistione, & le forme de l'anima uegetatiua di nutritione, augumento, & generatione, ma ancor riceuono di piu le forme de l'anima sensitiua, col senso, & moto locale, & con la fantasia, & appetito, et di questo grado d'amicitia si generano tutte le spetie de gl'animali terrestri, aquatici, & uolatili, & alcuni ne sonno imperfetti, che non hanno moto niuno, ne de li sensi, se non quel del tatto, ma gl'animali perfetti hanno tutti li sensi e mouimento, & tanto è l'una spetie piu eccellente de l'altra, ne la sua operatione, quanto l'amicitia de li suoi elementi è maggior, & di maggior'unione, & equalità, & quest'è il terzo grado d'Amor ne gli elementi. Il quarto & ultimo grado d'amor, & amicitia che si truoua ne gl'elementi, è che quando uengono nel piu equal'amor, & ne la piu unita amicitia ch'è possibile, non solamente riceuono in se le forme mistiue, uegetatiue, & sensitiue, con le motiue, ma anchor si fanno capaci a participare forma molto piu lontana, & aliena da la uiltà di questi corpi generabili, & corruptibili, anzi participano la forma propria de li corpi celesti, et eterni, la qual'è l'anima intellettiua, che solamente fra tutti l'inferiori si truoua ne la spetie humana.

SO. Et come fu possibile che l'huomo essendo fatto di questi medesimi elementi contrarij, et corruptibili, habbi potuto sortir'forma eterna, & intellettuale, annexa a li corpi celesti.

PHI.

PHI. Per che l'amor de li suoi elementi, è tanto eguale, uniforme, & perfetto, ch'unisce tutta la contrarietà de gli elementi, & resta fatto un' corpo remoto d'ogni contraditione, & oppositione, si com' il corpo celeste, ch'è denudato d'ogni contrario, & per quello uiene a participar' quella forma intellettuale, & eterna, la qual solamente i corpi celesti suole informare. SO. Non ho mai inteso di tal' amicitia ne gl'elementi, so ben che secondo la perfettione de la complessiion' di quelli, la forma del composto uiene a essere piu, o men perfetta. PHI. La complession' de gl'elementi, è la lor' amicitia, come puo stare li contrarij uniti insieme senza litigio ne contraditione, non ti par uer' amore, et amicitia, Alcuni chiamano questa amicitia harmonia, musica, & concordantia, & tu sai che l'amicitia fa la concordantia, si come l'inimicitia causa discordia, et per quest' il Philosofo Empedocles dice, che le cagioni de la generatione, & corruttione in tutte le cose inferiori, son sei, li quatro elementi, l'amicitia, & l'inimicitia, perche l'amicitia de li quattro elementi contrarij, causa tutte le generationi de li corpi composti di quelli, & l'inimicitia loro causa la sua corruttione, per che secondo questi quattro gradi de la generatione d'Amore (che t'ho detto) ne li quattro elementi, che son' causa de la generatione di tutt' i corpi composti ne li quattro gradi di compositione, hai d'intendere altre tanti gradi d'odio, che son' cagion' de la lor' dissolutione, & corruttione, si che come ogni male & rouina, deriua da l'inimicitia di

questi quattro elementi, cosi ogni bene, & generatione uiene da l'amore è amicitia loro. SO. Mi piace il discorso che hai fatto ne le maniere, et ragion' de l'amore che si truoua in questo mondo inferiore, cioè in tutte le cose generabili & corruptibili, cosi ne gl' huomini come ne gl' animali bruti, come ne le piante, & ne li misti che non hanno anima alcuna, & cosi ne li quattro elementi, & ne la materia prima, comune a tutti, & ben uegg' io, che si come una spetie d'animali ama un' altra, & saccompagna con quella, & un' altra odia, & fugge, cosi anchor ne le piante si truouano alcune spetie amiche de l'altre, & nascono insieme, & quando son in compagnia germinano meglio, & d'altre son inimiche, che essendo appresso si guastano, & uediamo li metalli uno accompagnare l'altro nel suo minerale, & altro nò, & cosi ne le pietre pretiose, & uediamo la calamita tant' essere amata dal ferro, che non ostante la grossezza e grauezza del ferro, egli si muoue, & ua a trouarla, & in conclusione io ueggio che non è corpo alcun' sott' il cielo, che non habbi amore, desiderio, & appetito naturale, o sia sensuale, o ueramente uolontario, (secondo che tu hai detto), ma ne li corpi celesti, & ne l'intelletti spirituali mi parrebe strano, che si trouassi amore, non essendo in lor' de le passioni di questi corpi generabili. PHI. Ne li corpi celesti, & ne le cose intellettuali, non si truoua manco amore che ne gl' inferiori, anzi piu eminente, & di maggior' eccellentia. SO. Vorrei saper' a che modo, per che la principal' ca-

gion' & piu comune ch'io veggia de l'amore, è la genera-
tione, & non essendo generatione ne le cose eterne, come puo
in lor' essere amore. PHI. Non è generation' in loro perche
son' ingenerabili e incorruttibili, ma la generatiõe de gl' infe
riori uiene dal cielo come dauero padre, si come la materia,
e la prima madre ne la generatione, et di poi li quattro ele-
menti maximamente la terra ch'è la piu manifesta madre,
et tu sai che non manco pien' d'amore son li padri de la ge-
neratione che le madri, anzi hãno forse amor' piu eccellente
& perfetto. S O. Dimmi piu largamente di quest' amor' pa
ternal' del Cielo. PHI. In comune ti dico che mouendosi il
Cielo padre de li generabili nel suo moto continuo, & cir-
cular' sopra tutt' il globo de la materia prima, & mouendo
si, & mescolando tutte le sue parti, ella germina tutti li ge-
neri, & spetie & indiuidui del mondo inferiore de la gene
ratione, si come mouendosi il maschio sopra la femina, et mo
uendo quella, ella fa figliuoli. S O. Dimmi questa propa-
gatione piu particularmente, & chiaramente. PHI. La ma-
teria prima com' una femina ha corpo, recipiente humidità
che la nutrisce, spirito che la penetra, calor' natural' che la
tempera, et uiuifica. S O. Dichiarami ciascuna. PHI. La
terra è il corpo de la materia prima, ricettaculo di tutte l'in
fluentie del suo maschio, ch'è il cielo. L'acqua, è l'humidità
che la nutrisce. L'aere, è il spirito che la penetra. Il fuoco, è il
calor natural che la tempera, et uiuifica. SO. A che mod' in-
fluisce il ciel' la sua generationene ne la terra. PHI. Tutt' il

corpo del cielo è il maschio che la copre, & circonda con moto continuo, ella se ben'è quieta, si muoue pur un' poco per il mouimento del suo maschio, ma l'humidità sua ch'è l'acqua, & il spirito suo ch'è l'aere, & il suo calor' natural' ch'è il fuoco, si muoueno attualmente per il moto celeste uirile, secondo si muoueno tutte queste cose, ne la femina al tempo del coito, per il moto del maschio, se ben essa non si muoue corporalmente, anzi sta quieta per riceuere il seme de la generatiane del suo maschio. SO. Che seme porge il Cielo ne la terra, & come lo puo porgere. PHI. Il seme che la terra riceue dal Cielo, è la rugiada, & acqua pluuiale, che con li razi solari, e lunari, & de gl'altri pianeti e stelle fisse, si genera ne la terra, & nel mare tutte le spetie, & indiuidui de li corpi, composti ne li quattro gradi di compositione, (come t'ho detto). SO. Qual son' propriamente nel Cielo li produttori di questo seme. PHI. Tutt'il cielo il produce, col suo continuo moto, si come tutto il corpo de l'huomo incomune prouduce il sperma, & del modo ch'el corpo humano è composto di membri homogenei, cioè non organizati, ossa, nerui, uene, panniculi, et cartilagini, oltra la carne ch'è un' empimento, come tra l'uno, & l'altro, cosi il gran' corpo del cielo ottauo, è composto di Stelle fisse di diuerse nature, le quali si diuidono in cinque grandeze, & in un' altra sesta spetie di Stelle nuuolose, oltre la sustanzia del corpo diaphano del Cielo, che continua & empie fra l'una, & l'altra. SO. E li sette pianeti, di che

serueno ne la generatione di questo seme del mondo. PHI. Li sette pianeti son' sette membri, & erogenei, cioè organici, principali ne la generatione di questo seme, come ne l'huomo son' quelli che generano il sperma. SO. Dimmeli distesamente. PHI. La generatione del sperma ne l'huomo depende prima dal cuore che da li spiriti col calor' naturale il qual'è formale nel sperma, Secondo, il cerebro da l'humido ch'è materia del sperma, Terzo il fegato, che tempera con suaue decottione il sperma, & il rifà, & augumenta del piu purificato del sangue, Quarto, la milza, la qual dopo che l'ha purificato con attrhaitione de le feccie melanconice l'ingrossa, & lo rifà uiscoso, & uentoso, Quinto le reni, che con la propria decottione lo fanno pungitiuo caldo, & incitatiuo, massimamente per la portion' de la collera che hanno sempre dal fiele. Sesto li testiculi, ne li quali il sperma riceue perfettione di complessione, & natura seminale generatiua, il Septimo & ultimo è la uerga, che porge il seme ne la femina recipiente. SO. Intendo come questi sette membri organici concorrono ne la generatione del sperma uirile, ma che ha da far questo con li sette pianeti. PHI. Cosi concorrono li sette pianeti nel Cielo, per la generatione del seme mondano. SO. In che maniera. PHI. Il Sole è il cuor' del Cielo dal qual deriua il calor' naturale spirituale, che fa exhalar' li uapori de la terra, & del mare, & generare l'acqua, & la rugiada, ch'è il seme, & li raggi e aspetti suoi la conducono, massimamente

Sole core del Cielo.

con la mutatione de li quattro tempi de l'anno che egli fa col ſuo moto annale. La luna è il cerebro del cielo, che cauſa l'humidità che ſon il ſeme comune, & per le ſue mutationi ſi mutano e uenti, & deſcendano l'acque, fa l'humidità de la notte, & la rugiada che è nutrimento ſeminale, Gioue è il fegato del Cielo, che col ſuo caldo, & humido ſuaue gioua ne la generatione de l'acque, & ne la temperie de l'aere, & ſuauità de tempi. Saturno è la melza del cielo, che con la ſua frigidità, & ſiccità fa ingroſſar li uapori & congelare l'acque e muouer li uenti, che le portano, et temperare la reſolutione del caldo, Marte è il fiele, & le rem del Cielo, che col ſuo caldo eceſſiuo gioua ne la aſcenſione de li uapori, & liquefà l'acqua, & la fa fluire, & l'aſſotiglia & fa penetratiua, et li da caldo ſeminale incitatiuo acciò che la frigidità di Saturno, & de la Luna, non faccia il ſeme indiſpoſto a la generatione, per mancamento di caldo attuale, Venere è li teſticuli del Cielo. Queſt'ha gran forza, ne la produttion' de l'acqua buona, & perfetta per la ſeminatione, che la frigidità, e humidità ſua è benigna, molto digeſta, & atta a cauſare la generation' terreſtre, & per la proportione et approſſimatione che hanno le reni con li teſticoli, ne la generation' del ſperma, hanno li poeti finto Marte innamorato di Venere, perche l'uno da l'incitation' & l'altro l'humido diſpoſto al ſeme, Mercurio, è la uerga del Cielo qualche uolta diretto, et qualche uolta retrogrado, alcuna uolta cauſa attualmente le pioggie,

alcun'altra l'impedisce. Si muoue principalmente de la prossimatione del Sole, & de l'aspetti de la Luna, come si muoue la uerga del desiderio, et incitation' del cuore, et de la imaginatione, & memoria del Cerebro. Si che tu o Sophia uedi com'il Cielo è perfettissimo marito de la terra, che con tutti li suoi membri organici et homogenei si muoue, & sforza di porgere in quella il seme, & generar' in essa tante belle generationi, & di tanta diuersità. Non uedi tu che non si continuaria una cosi somma diligentia, cosi sottil prouedimento, se non per un' feruentissimo, & finissimo amore del Cielo, come proprio huomo generante, ha a la terra, & a gli altri elementi, & a essa prima materia in comune, come a propria donna de la qual sia innamorato, o uer marito con lei, & ha amore a le cose generate, & cura mirabile nel suo nutrimento, & conseruatione, come a proprij figliuoli. E la terra, & materia ha amore al Cielo com'a dilettissimo marito, o amante, e benefattore, & le cose generate amano il cielo come patre pio, & optimo curatore. Con questo reciproco amore s'unisce l'uniuerso corporeo, & s'adorna et sostiene il mondo. Che altra maggior demostratione uuoi tu intendere de la comunità de l'amore. SO. Mirabil'è l'amor' matrimoniale, & reciproco de la terra, & del Cielo, & cosi quanto ha la terra de la proprietà de la moglie, & il Cielo del marito, con li suoi sette pianeti corrispondenti a li membri concorrenti, ne la generatione del sperma de l'huomo. Et già ho inteso che ogn'uno di

queſti ſette pianeti ha ſignificatione ſecondo gli Aſtrologi ſopra uno de li membri de l'huomo, ma non de li appropriati a la generatione, anzi piu toſto hanno ſignificatione ſopra li membri eſteriori de la teſta, fatti per ſeruire a la cognitione ſenſibile e interiore. PHI. E` ben uero che li ſette pianeti hanno ſignificatione ſopra li ſette buſi che ſon' ne la teſta, ſeruienti al ſentimento, & cognitione, cioè il Sole ſopra l'ochio deſtro, la Luna ſopra il ſiniſtro, perche ambi dui ſon gl'ochi del cielo, Saturno ſopra l'orechia deſtra, & Gioue ſopra la ſiniſtra, Secondo altri al contrario, Marte ſopra il deſtro buſo del naſo, & Venere ſopra il ſiniſtro, & ſecondo altri il contrario, Mercurio ſopra la lingua & bocca, perch'egli è ſopra la loquella, & dotrina, ma queſto non toglie che (come dicono gl'aſtrologi) non habbino ancora ſignificatione ſopra queſti altri ſette membri del corpo concorrenti ne la generatione (ſecondo t'ho detto). S O. Perche cagione l'apropriano queſti dui modi di ſignificatione partiali ne li membri humani. P H I. Per che queſti ſette membri de la cognitione, correſpondono ne l'huomo a quelli ſette de la generatione. S O. A che modo. PHI. Il cuor' e il cerebro ſon' nel corpo, come gli ochi ne la teſta. Il fegato e la milza come le due orechie. Le reni, et li teſticuli, come li dui buſi del naſo. La uerga è proportionata a la lingua, in modo di poſitione, & in figura, & in ſtendimento, & recoglimento, & è poſta in mezo di tutti & in opera, che ſi come mouendoſi la uerga genera generatione corporale,

la lingua lo genera spirituale con la locutione disciplinale, & fa figliuoli spirituali, come la uerga corporale, & il bacio è comune ad ambi dui, l'uno incitatiuo de l'altro, & cosi come tutti gl'altri serueno a la lingua ne la cognitione, & ella, è il fine de lapprensione de l'esito di essa cognitione, cosi tutti gl'altri deserueno a la uerga ne la generatione, & in lei consiste il fine, & l'esito loro, & si come la lingua è posta fra le due mani, che son'istrumenti d'esequtione di quel che si conosce, & che si parla, cosi la uerga è posta fra li piedi istrumenti del moto per aprossimarsi a la femina recipiente. S O. Ho inteso questa correspondente proportione de li membri conoscitiui de la testa, a li membri generatiui del corpo. Ma dimmi perche in cielo non si truouano similmente due maniere di pianeti correspondenti in cognitione, & generatione, per fare la similitudine piu perfetta. P H I. Il Cielo per la sua simplicità, & spiritualità con li membri e istrumenti medesimi de la cognitione, genera le cose inferiori, in modo chel cuore, & il cerebro, produttori del seme generatiuo del cielo, sono ochi con che uede, cioè il Sole & la Luna. Il fegato e la melza, temperatori del seme son'l'orechie con che ode, cioè Saturno, & Gioue. Le reni, & li testiculi perficienti del seme, son'li busi del naso con che odora, cioè Marte, & Venere. La uerga porgitrice del seme, è la lingua mercuriale guidatrice de la cognitione, ma ne l'huomo e ne gl'altri animali perfetti, se ben' son immagine, & simulacro del Cielo, non dimeno fu di-

bisogno diuider'loro i membri conoscitiui da li generatiui, & quelli mettere ne la parte superiore de la testa, & questi ne l'inferiore del corpo correspondenti, però l'uno a l'altro. SO. Di questo son' satisfatta, ma resto in dubbio che tu hai comparato il Cielo à l'huomo & la materia & terra e altri elementi, a la femina, & io ho sempre inteso che l'huomo, è simulacro non solamente del cielo, ma di tutto l'uniuerso corporeo, & incorporeo insieme. PHI. Cosi è la uerità, che l'huomo è immagine di tutto l'uniuerso, & per questo li Greci il chiamano mirocosmos, che uuol dire piccol' Mondo, niente di manco l'huomo, & cosi ogni altro animale perfetto, contiene in se maschio, & femina, perche la sua spetie si salua in amendue, & non in un' sol di loro. Et percio non solamente, ne la lingua latina huomo significa il maschio, & la femina, ma anchor' ne la lingua hebrea antichissima madre, & origine di tutte le lingue, Adam che uuol dire huomo, significa maschio, & femina, & nel suo proprio significato contiene ambi dui insieme, & li Philosofi affermano che'l Cielo sia solamante uno animale perfetto, & Pittagora poneua che in lui fusse destra, & sinistra, come in ogni altro perfetto animale, dicendo che la metà del Cielo da la linea equinotiale, fin' al polo artico, che noi chiamiamo tramontana, era la destra del Cielo, perche da ditta linea equinotiale uerso la tramontana, uedeua maggior stelle fisse, & piu chiare, & piu numero di quel che uedeua da l'equinotiale uerso l'altro polo,

& li pareua ancor'che causasse ne gl'inferiori maggiore, & piu eccellente generatione in quella parte de la terra, che ne l'altra, & chiama l'altra metà del Cielo quella che è da la linea equinotiale fino a l'altro polo antartico che da noi non è ueduto, sinistra del Cielo. Ma il Philosofo Arist. confermando il Cielo essere un'animale perfetto, dice che egli non solamente ha queste due parti de l'animale, cioè destra & sinistra, ma che anchora oltr'a queste ha l'altre parti de l'animal'perfetto, cioè innanzi & dietro, che è faccia, & spalle, alto, & basso, che è testa, & piedi, perche ne l'animale si truouano diuise, & differenti tutte queste sei parti, & la destra, & la sinistra presupponeno l'altre quattro, senza le quali non potrebbeno stare, per che la destra, & la sinistra son'parti de la larghezza del corpo de l'Animale, & l'alto, & il basso, cioè capo & piedi, son parti de la lunghezza, la qual'naturalmente precede a la larghezza. Il dinanzi, & quel dietro, cioè faccia, & spalle, son'parti de la profondità del corpo de l'Animale, la qual'è fondamento de la longhezza, & de la larghezza, si che essendo destra, & sinistra nel Cielo (secondo che dice Pittagora) bisogna che si truouin'in lui l'altre quattro parti de l'altre due dimensioni, capo & piedi, da la longhezza, Et faccia, & spalle da la profondità. Dice esso Aristotile, non essere la destra del Cielo il nostro polo, ne la sinistra l'altro (come dice Pittagora) però che la differentia, & il miglioramento de l'una sopra

de l'altra, non sarebbe nel Cielo medesimo, ma in aparenza a noi, o in rispetto, & forse che ne l'altra parte non conosciuta da noi, si truouan' piu stelle fisse nel cielo, & piu abitationi ne la terra, e a tempi nostri l'esperienzia de la nauigatione de Portughesi, et di Spagniuoli, n'ha dimostrato parte di questo, onde egli dice che l'oriente è la destra del Cielo, & l'occidente la sinistra, & pone essere tutto il corpo del Cielo un' animale, il capo del quale, è il polo antartico a noi occulto, & li piedi il polo artico de la tramontana, e a questo modo resta la destra, ne l'oriente, et la sinistra, ne l'occidente, e la faccia, è quella parte ch'è da oriente in' occidente, & le spalle, o uer il dietro, è quella parte ch'è da l'occidente a l'oriente di sotto. Si che essendo tutto l'uniuerso un' huomo, o uer un' animale che contiene maschio, & femina, & essendo il Cielo un' de li dui perfettamente, con tutte le sue parti, certamente puoi credere ch'è il maschio, o l'huomo, Et che la terra e la materia prima, con gli elementi, è la femina, & che questi son sempre ambi dui congiunt' in amore matrimoniale, o uer in reciproca affettione de dui ueri amanti, (secondo t'ho detto). S O. Mi piace quel' che m'hai detto d'Arist. de l'animalità del Cielo, & de le sue sei parti naturalmente differenti ne l'animale, che ne le piante, se ben si truoua differentia di capo, & piedi, chel capo è la radice & li piedi, le frondi ch'in questo è, animal' ariuerso. In quel de l'alto al basso, non si truouano però in loro le differentie de l'altre parti, però che non han

no faccia, ne spalle, ne destra, ne sinistra. Ma in questo che dice Arist. che l'oriente, è la destra del Cielo, & l'occidente la sinistra, m'occorre un dubbio, che l'oriente, ne l'occidente non è uno a tutti l'habitatori de la terra, anzi l'oriente nostro è occidente a gl'altri che habitano di sotto di noi, che si chiamono Antipodi. Et il nostro occidente, è oriente a loro, & tutte le parti de la rotondità del Cielo, dal Leuante al Ponente, son a certi abitatori de la terra oriente, & a cert'altri occidente. Qual adunque di questi orienti sara la destra, & perche un piu che l'altro, & se ogni oriente è destra, uno medesimo sarebbe destra, & sinistra. Soluimi questo che mi par dubbioso. PHI. Il tuo dubbio, ò Sophia non è molto facile d'assoluere. Alcuni dicano che quel'oriente ch'è destra del Cielo, è l'oriente di quelli che habitano in mezo de la lungheza de l'abitation' del mondo, dal Leuante al Ponente, perche credano che la metà de la longheza sia abitata, o uer terra scoperta, & che l'altra sia coperta da l'acqua. SO. Quest'è uero. PHI. Non già, che non è uero, perche noi sapiamo, che la maggiore parte de la rotondità de la terra, dal Leuante al Ponente, è scoperta, & ch'ognuna ha il suo oriente, et l'uno non debb'essere piu la destra che l'altro, massimamente che quel che a uno è oriente, è occidente a l'altro. Et a questo modo un' medesimo oriente sarebbe destra, et sinistra, (come hai detto). Per il che alcuni altri dicano, che 'l segno Ariete, è la destra del Cielo, & il segno Libra la sinistra. SO. Per che

ragione. PHI. Per che quand'il Sole, sta in Ariete ha gran possanza, & si generano alhor' tutte le piante, & ringiouenisce il Mondo, & quando, è in Libra tutte si uanño seccando, & in uecchiando. SO. Se ben'fusse così, non per questo Ariete sarebbe la destra, poi che non è sempre in Oriente, ma qualche uolta in Occidente, & quando è oriente a d'uno, e occidente a l'altro. Et Arist. dichiara che l'Oriente, è la destra. PHI. Ben le reprouui, massimamente per cio che non a tutti l'habitatori de la terra il Sole, è così beniuolo, & benefattore, quando si truoua in Ariete, per che quelli de l'altra metà de la terra che habitano di la da l'equinotionale, & ueggono l'altro polo antartico, i quali si chiamano antitoni, riceueno il benefitio de la prima uera, quand'il Sole è in Libra, perche a l'hora se li principia a aprossimare, & prouano il mancamento de l'autunno quando è in ariete, che al'hora s'allontana da loro, al contrario di noi. Adunque la destra nostra sarebbe a loro sinistra, & pur la destra de l'Animale con tutti è destra, & così la sinistra. SO. Senza dubio è così, che già ho inteso che quelli che habitano di la da la Zona torrida, hanno la prima uera, quando noi l'autunno, & hanno l'autunno quando noi la primauera. Pur ti prego, o Philone non lasciare il mio dubbio senza uera solutione se la sai. PHI. Quelli c'hanno comentato Aristo. non hanno trouato alcun'altro modo di soluerlo che questi due, & per che conosceuano la debilità d'essa so-

lutione s'afferorno al manco inconueniente che poteron' tro uare. Tu o Sophia contentati di quel'ch'essi, che piu di te sapeuano si contentorono. SO. Io mi diletto per il mio gusto & non per l'altrui, & ueggio che tu sei men satisfatto di queste solution' di me, & accio ch'io m'acquieti, bisogna tu mi concedi chel tuo Aristo. ha errato, o ueramente che truoui per darmi piu suffitiente risposta di questa. PHI. Poi che l'amente mia, è conuertita in te, niun' de li concetti miei ti puo essere negato. Io altrimenti intendo Arist. il qual dichiara sottilmente l'opere di queste sei parti, cosi nel Cielo come in ogni animale perfetto. Dice che l'alto, o uer' capo ch'è principio de la longhezza de l'Animale, è quella parte onde prima depende la uirtu del moto, che certamente da la testa, o cerebro uengano inerui, & spiriti motiui, e la destra, è la parte onde il medesimo moto principia second'è manifesto ne l'huomo, & la faccia, o uer'il dinanzi è quella onde s'auia il moto de la destra, l'altre tre parti son' l'opposite di queste ne le tali operationi. SO. Intendo questo, ueniamo al dubbio. PHI. Dice Aristo. che la destra è, quella parte onde si leua il Sole, & l'altre Stelle, & Pianeti, cioè l'Oriente, & questo dice non essere appropriato a d'una parte segnata materialmente, ma in tutte uirtualmente in quanto son' Oriente, & s'auiano uerso Occidente, & non al contrario, secondo il moto erratico, de gli Pianeti, che è da Occidente,

in oriente, che quel'è moto sinistro, & da la parte sinistra, & è come il mouimento imperfetto. & debile de la mano sinistra ne l'huomo, si come quel d'oriente in occidente, in qual si uoglia parte del Cielo, è moto destro, & de la parte destra, perche essendo il capo del Cielo il polo antartico, & li piedi l'artico, (come egli dice) bisogna che inuiandosi tutt'il Cielo sempre, & in ogni parte d'oriente in Occidente quel moto sia de la parte destra, e l'opposito sia de la sinistra, & resta la faccia in quella parte che è fra oriente e occidente di sopra, uerso donde camina il cielo nel moto destro, & le spalle son' quella parte che resta dietro de l'oriente, sotto del qual l'oriente si diuide, come la mano destra da le spalle. SO. Mi piace intenderti, & secondo questo nel cielo solamente l'alto e il basso, o uer il capo & li piedi son' materialmente diuisi, ch'uno è l'un' de poli, & l'altro è l'alrto. L'altre quattro parti si diuideno in modo formale de l'inuiamento del moto. E' così o Philone. PHI. Così è, & ben l'hai inteso. SO. Con tutto cio ne gl'animali son pur tutte le sei parti materialmente diuise, & differenti. Dimmi per che fra lor'è tal' diuersità. PHI. Però che l'animale si muoue drittamente da un'luogo ad un'altro, & le parti sue de la longheza, & largheza, son' diuise, & differenti, ma nel cielo che si muoue di moto circulare di se medesimo, in se medesimo, & sempre uolge sopra di se, è necessario che queste parti in lui sien' materialmente una medesima, in l'altra medesima, &

tutto nel tutto, & ne la forma, & uia del moto solamente si diuidono. Per il che il capo, & li piedi del Cielo che son' li dui poli, perche mai non si mutan' l'uno ne l'altro, son' materialmente diuisi, si come ne gl'animali. S O. S'un' medesimo è Oriente, & Occidente, segue ch'un' medesimo è destra, et sinistra. P H I. Non e cosi, perche ancor che materialmente un' pezo del Cielo segnato, sia a alcuni Oriente, & a altri Occidente, niente di manco secondo il moto che fa tutto il Cielo, & ogni parte, è oriente a tutti, quando si truoua nel suo Oriente, & per la uia del moto è sempre la destra, & mai non è la sinistra, però che mai si muoue il Cielo, ne alcune de le sue parti in contrario di quel moto destro, o uer' alla riuersa come fanno li Pianeti erratici sempre, per la qual cosa il moto lor' è sinistro, & si muoueno cosi a la riuersa, per contr'operare al moto destro celeste, per fauorir' i contrarij inferiori, & per causare di lor' la continua generatione. S O. T'ho inteso, & satisfatta resto del mio dubio, pur uorrei ancor' che mi dichiarassi, a che modo dicon' li Philosofi, ch'uno huomo sol' è, simulacro di tutto l'uniuerso, cosi del Mondo inferior' de la generatione & corruttione, come del Mondo celeste, & del spirituale, & angelico, o uer diuino. P H I. Qualche cosa par che tu mi diuertisca dal proposito in che siamo de l'uniuersalità de l'amore, ma per ch'in ogni modo questo ha qualche dependentia da questa materia, tel' dirò sotto breuità. Tutti questi tre modi equali hai esplicati, generabile,

celeste, & intellettuale, si contengono ne l'huomo com'in microcosmos, & si truouono in lui non solamente diuersi in uirtu, et operatione, ma ancor diuisi per membri, parte, et luoghi del corpo humano. S O. Insegnameli tutti tre particularmente. P H I. Il corpo humano si diuide in tre parti, (secondo il mondo) una sopra de l'altra, e de l'infima parte, la prima piu alta è da una tela, o pãniculo, che parte il corpo per meZo ne la centura, che si chiama diafragma, fin basso a le gambe. La seconda piu alta, è di sopr'a quella tela fin'a la testa. La terZa piu alta è la testa. Quella prima cõtiene li membri de la nutritione, e de la generatione, stomaco, fegato, fiele, melZa, Miseraici, stantini, reni, testicoli, e uerga, e questa parte nel corpo humano è proportionata al mõdo inferiore de la generatiõe ne l'uniuerso, et si come in quello si generano de la materia prima i quattro elemẽti, Fuoco, Aere, acqua, et terra. Cosi in questa parte si generano del cibo che è materia prima di tutti quattro gl'humori, collera calda, secca, e sottile, de la qualità del fuoco, Sangue caldo, e humido, suauemente temperato, de la qualità de l'Aere. Il flegma freddo, et humido de la qualità de l'acqua, e l'humore malenconico freddo, et secco de la qualità de la terra. Et si come de li quattro elementi si generano animali che oltre la nutritione, & augumento, hanno il senso, & il moto, et le piante che non hanno senso, ne moto, ma solamente nutritione, et augumento, et altri misti priuati d'Anima senZa senso, ne moto, ne nutritione, ne augu-

mento,ma sono come feccie de gl'elementi,cioè pietre,funghi,sali et metalli. Così da questi quattro humori generati in questa parte prima, et inferiore de gl'humori,si generano membri che hãno nutrimento,augumento,senso,et moto,come li nerui,et pãniculi,lacerti,& muscoli, & altri che non hãno da se senso,ne moto,come son'l'ossa le cartilagini,et le uene. Ancora del cibo,et de gl'humori si generano altre cose che non hanno senso,ne moto,ne nutritione,ne augumento, ma son'feccie,et superfluità del cibo, et de gl'humori, come son'le feccie dure l'orine,et li sudori,et le superfluità del naso,et de l'orechie, et si come nel mõdo inferiore si generano alcun'animali di putrefattione, molti de quali son'uelenosi così de la putrefattiõe de gl'humori si generano di molte maniere,de quali alcuni son'uelenosi,et si come nel Mondo inferiore ultimatamẽte con participatione celeste si genera l'huomo che è animale spirituale,così del miglior'de gl'humori del uaporale,et piu sottile,si generano spiriti sottili:et purificati, li quali si fãno per participatiõe,et ristoratione de li spiriti uitali,che son'manẽti sẽpre nel cuore,liquali son'de la secõda parte del corpo humano correspondẽte al Mõdo celeste, (secõdo diremo). SO. Ho ben'inteso la correspondẽtia de la parte inferiore de l'huomo,al Mõdo inferiore de la gñatiõe,et corruttiõe,dimmi hora de la celeste. PHI. La secõda parte del corpo humano cõtiene quelli mẽbri spirituali che son'sopra la tela diafragma,fin'alle cãne de la gola, cioè il cuore et li dui polmõi,il destro,et il sinistro,nel destro sõ tre particelle di polmõe diuise,et nel sinistro due. Questa parte

corriſpōde al mōdo celeſte. Il cuor'è, l'ottaua spera ſtellata con tutto il celeſte ſopra d'eſſa, che è il primo mobile, ch'ogni coſa muoue egualmente, uniformemente, circularmente ſi muoue, & ogni coſa corporea de l'uniuerſo col ſuo continuo moto ſoſtiene, & ogn'altro moto continuo che ſi truoua ne gli Pianeti, & elementi procede da lui, coſi è il cuore ne l'huomo, che ſempre ſi muoue in moto circulare, & uniforme, ne mai ſi riposa, & col ſuo moto soſtiene in uita tutt'il corpo humano, & è cagion'del moto continuo de li polmoni, & di tutte l'arterie pulſanti del corpo, Nel cuore ſi truouano tutti li ſpiriti, & uirtu humane, ſi come in quel Cielo ſi truouano tante ſtelle chiare, & grandi, mezane, & picchole, & tante figure celeſti ſon'collegate a queſto cielo primo mobile, li ſette pianeti erratici, i quali ſi chiamano coſi, per ch'errano nel moto, che qualche uolta uanno ritti, qualche uolta tornano indrieto, qualche uolta infretta, & qualche uolta adagio, & tutti seguitano il primo mobile. Coſi ſon'li polmoni che ſeguitano il cuore, & lo ſerueno nel moto suo continuo, li quali polmoni eſſendo ſpugnoſi ſi diſtendono, & ſi riſtringono, qualche uolta infretta, & qualche uolta adagio, come li Pianeti erratici, & ſi come i principali loro al gouerno de l'uniuerſo, ſon'li dui luminari, Sole, & Luna, & di ſopra col Sole accompagnano tre Pianeti ſuperiori, Marte, Gioue, & Saturno, & di ſopra con la Luna dui altri Venere, et Mercurio, coſi il deſtro polmone piu principale è ſimulacro del Sole, & però tien'ſeco tre particelle diuiſe, che procedono dal medeſimo polmone

et il polmone ſiniſtro, che ſignifica la luna ne tien' due, et tutti fãno numero di sette, et ſi com' il mõdo celeſte soſtiene cõi suo raggi, & moto cõtinuo, queſto mõdo inferiore, participãdoli con quegli il calor' uitale, la ſpiritualità, el moto. Coſi queſto cuor con li polmoni ſoſtiene tutto il corpo con l'arterie per le quali participa in tutto il ſuo calore, & li ſuoi ſpiriti uitali, & il ſuo continuo moto, ſi che in tutto la ſimilitudine è perfetta. SO. Mi guſta queſta correſpondentia del cuore, & de li membri ſpiritali col Mondo celeſte, & le ſue influentie nel mondo inferiore. Se mi uuoi hora compiacere dimmi la corriſpondentia del Mondo ſpirituale nel corpo humano. PHI. La teſta de l'huomo che è la ſuperior' parte del corpo ſuo, è ſimulacro del Mondo ſpirituale, il quale (ſecond' il diuin' Platone) non longe d'Ariſto. ha tre gradi. anima, intelletto, et diuinità, l'anima è quella da la qual prouiene il moto celeſte, & che prouede & gouerna la natura del mõdo inferiore, come la natura gouerna la materia prima in eſſo. Queſta ne l'huomo è il cerebro con le sue due potentie del ſenſo, et del moto uolontario, le quali ſi contengano ne l'anima senſitiua proportionale a l'anima del Mondo, prouidente & mouente li corpi. Di poi è ne l'huomo l'intelletto poſſibile ch'è l'ultima forma humana, correſpondente a l'intelletto de l'uniuerſo, nel qual ſon' tutte le creature angeliche. Vltimamente è ne l'huomo l'intelletto agente, & quando con quello ſi congiunge il poſſibile, ſi fa attuale, & pieno di perfettione, & di gratia di Dio, copu-

anima
intelletto
diuinità.

lato cō la sua sacra diuinità. Questo è quel'che ne l'huomo corresponde al diuin'principio, dal qual tutte le cose hanno principio, et in lui tutte si dirizano, et riposono, come in ultimo fine. Questo ti debbe bastar' o Sophia in questo nostro familiar' parlamento del simulacro de l'huomo con tutto l'uniuerso, & come con ragione da gl'antichi fu chiamato microcosmos. Molt'altre particulari similitudini ci sōno che sarebbeno prolisse, et fuor'del nostro proposito. Di questo c'habbiamo detto, ce ne seruiremo quando parlaremo del nascimento, et origine de l'amore, et tu a l'hora intenderai che non in uano le cose del mōdo s'amano l'una l'altra, l'alte le basse, et le basse l'alte, poi che son'tutte parti d'uno corpo correspondenti a un'integrità, et perfettione. SO. Trasportato n'ha il parlare, et discostato alquāto dal nostro proposito. Torniamo hor'al nostro intēto, o Philone. Tu hai dimostrato (se ben't'ho inteso) quanto è l'amore che ha il cielo a modo d'huomo generāte a la terra, et a la prima materia de gl'elementi, come a propria dōna recipiente la sua generatione, et nō è dubio (secōdo questo) che ancor'il cielo nō habbia amor'a tutte le cose generate da la terra, o uer'da la materia de gl'elemēti, come padre a proprij figliuoli, ilqual'amor si manifesta largamente, ne la cura ch'egli ha in conseruarle, premiarle, et ne suoi nutrimēti, producēdo l'acqua pluuiale per nutrimento de le piante, le piante per nutrimento de gli animali, l'uno et l'altro per nutrimento, et seruitio de l'huomo come primogenito, o principal'suo genito. Esso muta li

quattro tẽpi de l'ãno, Primauera, Eſtate, Autũno, Inuerno, per il naſcimẽto, et nutrimẽto de le coſe, et per tẽperare l'aere per il biſogno de la uita loro, et per egualare le compleſſion' loro, Ancor' si uede che le coſe generate aman' il cielo, pietoſo, et uero padre, per la letitia c'hãno gl'animali de la luce del sole, et de la uenuta del giorno, et per la triſtezza, et raccoglimento c'hanno per la tenebroſità del Cielo, con l'aduenimento de la notte. Di queſto son' certa che mi sapreſti dir' molto piu, ma a me baſta quel che hai detto del reciproco amore del cielo, et de la terra, come huomo, & donna, & de l'amor' d'ognun' di loro uerſo le coſe generate, come amor di padre, & madre uerſo li figliuoli, & coſi l'Amore d'eſſi generati uerſo la terra, o uers' il Cielo, come di figliuoli a la madre, el padre. Ma quel che uorrei saper' date, è se gli corpi celeſti oltr' a l'Amore che hanno a le coſe del Mondo inferiore s'amano reciprocamente l'uno l'altro, però che attento che fra loro non è generatione, la qual mi par' potiſſima cagione de l'Amore fra le coſe de l'uniuerſo, parrebbe per queſto non doueſſe eſſere fra loro il reciproco Amore, & la conuertibile dilettione. PHI. Se ben' fra li celeſti manca la recidiua, et mutua generatione, nõ però manca fra lor' il perfetto et reciproco amore. La cauſa principal' che ne moſtra in lor' amore è la lor' amicitia & armoniaca cõcordantia, che perpetuamẽte ſi truoua in loro, che tu sai che ogni concordantia procede da uera amicitia, o da uer' Amore, se tu contemplaſſi

o Sophia, la correspondentia, & la concordantia de li moti de corpi celesti, di quelli primi che si muoueno dal Leuante al Ponente, et di quegli altri che si muoueno al contrario, da Ponente in Leuante, l'uno con moto uelocissimo, l'altro con men' uelocità, alcuni tardi, & alcun' altri tardissimi, qualche uolta si muoueno diretti, & qualche uolta retrogradi, & qualche uolta stanno come quieti in la statione apresso la direttione, & ne l'altra apresso la retrogradatione, qual che uolta si diuerteno uerso il settentrione, qualche uolta uerso mezo giorno, qualche uolta uanno per mezo il Zodiaco. Et un' di loro qual'è il Sole non si parte mai da quella uia dritta del Zodiaco, ne mai ua uerso settentrione, ne uerso mezo giorno, come fanno tutti gl'altri Pianeti. Et se tu conoscesse il numero de gl'orbi celesti, per li quali son' necessarij li diuersi moti, le sue misure, le sue forme, et positioni, e' suoi poli, e' suoi epicidi, e' suoi centri, & centrici, un' ascendente, l'altro discendente, uno Oriental' del Sole, l'altro Occidentale, con molt' altre cose, che sarebbe cosa longha da dire in questo nostro parlamento, uedresti una si mirabil' corrispondentia, & concordia, di diuersi corpi, & di difformi moti in una harmonial' unione, che tu restaresti stupefatta de l'aduedimento de l'ordenatore. Qual' dimostratione di uer' amore, et di perfetta dilettione de l'uno a l'altro, è maggiore, che uedere una si suaue conformità, posta & continuata in tanta diuersità. Pittagora diceua che mouendosi li corpi celesti generauano eccellenti uoci, correspondenti l'una a l'altra

na a l'altra in armoniaca concordantia, la qual musica cele-
ste diceua essere cagione de la sustentatione di tutto l'uniuer
so nel suo peso, nel suo numero, & ne la sua misura, asse-
gnaua ad ogni orbe, e ad ogni pianeta, qual sia il suono e la
sua uoce propria, & dichiara l'harmonia resultante da tut
ti, & dice essere cagione che da noi non è udita, ne sentita
questa musica celeste, la lõtananza del Cielo a noi, o uero la
consuetudine di quella la quale fa che da noi nõ è sentita co
me interuiene a coloro che habitano uicino al mare, i quali
non sentono il suo strepito per la consuetudine, come quelli
che di nuouo s'approssimano a esso Mare. Essendo adunque
l'amore, & l'amicitia cagione d'ogni concordantia, & es-
sendo ne li corpi celesti maggior' concordantia, piu ferma,
e piu perfetta, ch'in tutti li corpi inferiori, Seguita che fra
loro è maggiore e piu perfetto amore, e piu perfetta ami-
citia ch'in questi corpi bassi. SO. La concordia e corre-
spondentia mutua, & reciproca che si truoua ne li corpi ce
lesti, me pare piu presto effetto, & segno del loro amore,
che cagion' di quello, & io uorrei sapere la cagione di tal'
amore reciproco ne' Cieli, perche mancando in lor' la pro-
pagatione & successione generatiua che è la potissima cau-
sa de l'amore de gl'animali, e huomini, de l'altre cause non
ueggo alcuna competerne a celesti, non benefitio uolontario
de l'uno uerso l'altro, che le cose loro son' ordinarie, manco
l'essere d'una medesima spetie, che (secondo ho inteso) ne
celesti non si truoua spetie, si come non ui si truoua genere,

ne propria indiuiduatiõe, o uero se ui ſi truoua, ogn'uno de li corpi celeſti è d'una propria ſpetie, ne ancora per la ſocietà, per che uediamo che per lordine de loro mouimenti, qual che uolta s'acompagnano, qual che uolta ſi scompagnano, ne l'uno debbe generare nuouo amore, ne l'altro nuoua amicitia, per che son'coſe ordinarie ſenza inclinatione uolontaria. PHI. Se ben'non si truoua ne' celeſti alcuna delle cinque cauſe d'Amore, comune a gl'huomini, & agl'animali; Vi ſi trouaranno forſe quelle due proprie de gl'huomini. SO. A che modo. PHI. La cagion'principale de l'amore che si truoua ne corpi celeſti, è la conformità de la natura, come ne gl'huomini de le compleſſioni. Fra i cieli, Pianeti, & Stelle è tal'conformità di natura, et eſſentia, che ne i ſuoi moti, et atti, si correſpõdeno con tanta proportione, che di diuerſi si fa una unità harmoniale. Il per che paiano piu toſto diuerſi membri d'un'corpo organizato che diuerſi corpi ſeparati, et ſi come di diuerſe uoci (l'una acuta, et l'altra graue) si genera un'canto integro, suaue a l'audito, del quale mancando una di quelle tutto il canto, o uer'armonia ſi corrompe. Coſi di queſti corpi diuerſi in grandezza, et in moto graue, et lieui, per la proportione, o conformità loro ſi compone d'eſſi una proportione harmoniaca, tale, & tanto unita, che mancando la piu piccola particella, il tutto saria diſſolato. Si che queſta conformità di natura, è cauſa de l'amor de li corpi celeſti, non solamente come diuerſe perſone, ma come membri d'una perſona sola, che ſi come il

cuore ama il cerebro, & gl'altri membri, e li prouede di uita, et calor naturale, & spiriti, et il cerebro, gl'altri di nerui, senso, & moto, & il fegato di sangue, et uene, per l'amor che s'hanno l'uno a l'altro, et che ogn'uno ha al tutto come parte sua. Il quale amore eccede ogn'amore di qual si uoglia altra persona. Cosi le parti del cielo s'amano reciprocamente, con conformità naturale, et concorrendo tutti in una unione di fine, & d'opera, si serueno l'un'l'altro, et accomodano ne i bisogni, in modo che fanno vn corpo celeste perfettamente organizato. Ancora in loro è l'altra cagione propria de l'amore de gl'huomini, che è per la uirtù; Che essendo ogn'uno de' corpi celesti di eccellente uirtu, la qual'è necessaria per l'essere de gl'altri, et di tutto il Cielo, & l'uniuerso. Conosciuta tal'uirtu da gl'altri, essi amano per quella quegli altri, et anco dirò, che l'amano per il benefitio che fanno non proprio, & particulare uerso d'uno, ma uniuersale in tutto l'uniuerso, che senza quello tutto saria destrutto. Et di questo modo s'amano gl'huomini uirtuosi cioè, per ben'che fanno ne l'uniuerso, non per benefitio particulare, come è quel de le cose utili. Si che essendo li corpi celesti li piu perfetti de gli Animali, si truouano in loro le due cause d'Amore, che si truouano ne gli huomini i quali son' la piu perfetta spetie de gli Animali. SO. Essendo come tu dici tanta efficacia d'Amore fra li corpi celesti, non debbe essere uano quel'che li Poeti fingano de l'Amore de gli Dei celesti, come l'innamoramenti di Gioue,

& d'Apolline, escetto che li poeti hanno posto questo amore lasciuo, come di maschio a femmina, qualch'uno matrimoniale, & altri adulterini, & il mettono anchora generatiuo d'altri dei, le qual'cose son'certamente molto aliene da la natura de li celesti, ma come (il uulgo dice) molte son' le bugie de poeti. PHI. Ne i poeti hãno detto in questo cose uane ne bugiarde, come tu credi. SO. Come nò, tu credersti mai simil cose de li dei celesti. PHI. Io le credo, per che l'intendo, & tu ancora se l'intenderai le crederai. SO. Fammele adunque intendere, per che io le creda. PHI. Li Poeti antichi non una sola ma, molte intentioni implicorno ne suoi poemi, li quali chiamano sensi. Pongono prima di tutti per il senso litterale, come scorza exteriore, l'historia d'alcune persone, & de suoi atti notabili, degni de memoria, di poi in quella medesima fintione pongono come piu intrinseca scorza piu apresso a la medolla, il senso morale, utile alla uita attiua de gli huomini, approuando gl'atti uirtuosi, & uituperando i uitij. Oltre a questo sotto quelle proprie parole, significano qualche uera intelligentia de le cose naturali, o celesti, astrologali, o uer'theologali, & qualche uolta li dui, o uero tutti li tre sensi scientifichi s'includeno dentro de la fauola, come le medolle del frutto dentro le sue scorze. Questi sensi medullati si chiamano allegorici. SO. Non piccolo artificio, ne da tenue ingegno mi pare, complicare in una narratione historiale, uera, o finta tante, & cosi diuerse, & alte sententie. Vorrei

da te qualche breue esemplo, perche mi possa essere piu cre-
dibile. PHI. Credi certamente, o Sophia che quelli anti-
chi non meno hanno uoluto esercitare la mente ne l'artificio
de la significatione de le cose de le scientie, che ne la uera
cognitione di quella, & darottene uno esemplo, Perseo
figliuol' di Gioue (per fintione poetica) amazò Gorgone, &
uincitore uolò nel'Ethere che è il piu alto del Cielo. Il sen-
so historiale è che quel Perseo figliuol' di Gioue, per la par
ticipatione de le uirtu iouiali, che erano in lui, o uer' per ge-
neologia d'uno di quelli Re di Creta, o d'Athene, o uero
d'Arcadia che furono chiamati Gioue, amazò Gorgone ti-
ranno in la terra, per che Gorgone in greco uuol' dire terra,
& per essere uirtuoso fu esaltato da gli huomini fino al
Cielo. Significa ancor' Perseo moralmente l'huomo pruden
te figliuol' di Gioue, dotato de le sue uirtu, il qual amazan
do il uitio basso, & terreno significato per Gorgone, salì nel
Cielo de la uirtu. Significa anchor' allegoricamente prima,
che la mente humana figliuola di Gioue, amazando & uin
cendo la terrestreità de la natura gorgonica, ascese a intende
re le cose celesti, alte & eterne, ne la qual' speculatione con-
siste la perfettione humana. Questa allegoria è natura-
le per che l'huomo è de le cose naturali, uuole anchor' si-
gnificare un'altra allegoria celeste, che hauendo la natura
celeste figliuola di Gioue, causato col suo continuo moto la
mortalità e corruttione ne corpi inferiori terrestri, essa na
tura celeste uincitrice de le cose corruttibili spiccandosi da

la mortalità di quelle, uolò in alto, & restò immortale. Significa ancora l'altra terza allegoria theologale, che la natura angelica, che è figliuola di Gioue sommo Iddio, creatore d'ogni cosa, amazando, & leuando da se la corporalità, & materia terrea, significata per Gorgone, ascese in Cielo, però che l'intelligentie separate da corpo, & da materia, son' quelle che perpetuamente muoueno gl'orbi celesti. SO. Mirabil' cosa è, poter mettere in cosi poche parole d'uno atto historiale tanti sensi pieni di uera scientia, & l'uno piu eccellente del'altro. Ma dimmi ti pregho per che essi non dichiarorono piu liberamente le loro dottrine. PHI. Hanno voluto dire queste cose con tanto artifitio, & strettezza per molte cagioni; Prima per che stimauano essere odiosa a la natura, & a la diuinità manifestare li suoi eccellenti segreti ad ogni huomo, & in questo hanno certamente hauuto ragione, perche dichiarare troppo la uera, & profonda scientia, è commutare gli inhabili di quella, nella cui mente ella si guasta, & adultera, come fa il buon' vino in tristo uaso del quale adulterio seguita uniuersal' corrutione de le dottrine apresso tutti gli huomini, & ogn' ora si corrompe piu, andando d'ingegnio inhabile in ingegnio inhabile la qual' infermità deriua da troppo manifestare le cose scientifiche, & al tempo nostro è fatto per il largo parlare de moderni tanto contagiosa, che appena si truoua uino intellettuale, che si possa beuere, & che non sia guasto, ma nel tempo an-

tico includeuano i secreti de la cognitione intellettuale, dentro le scorze fabulose, con grãdissimo artificio, acciò che nõ potesse intrarui dentro se non ingegnio atto a le cose diuine & intellettuali, & mente conseruatiua de le uere scientie, & non corruttiua di quelle. SO. Mi piace questa ragione, che le cose alte, & eccellenti, a gl'alti, & chiari ingegni s'habbino arraccomãdare, et negli non tali s'auilischino. Ma dimmi l'altre cagioni de figmenti poetici. PHI. L'hãno fatto ancora per quattro altre cagioni. L'una e seconda per uoler' la breuità, che in poche parole complicassero molte sententie, la qual' breuità è molto utile a la conseruatione de le cose ne la memoria, massimamente fatta con tal' artifitio, che ricordando un' caso historiografo, si ricordassero di tutti e' sensi dotrinali inclusi in quello sotto quelle parole. La terza per mescolare il dilettabile historiografo, & fabuloso con il uero intellettuale, & il facile con il difficile, talmẽte, che essendo prima allettata la fragilità humana da la dilettatiõe, et facilità de la fabula, gl' intrasse in mẽte cõ sagacità la uerità de la scientia, come si sogliono amaestrar' i fanciulli, ne le cose disciplinali & uirtuose, principiando per le piu facili, massimamẽte possendo star' tutto insieme, l'uno ne la scorza, l'altro ne la medolla, come si truouano ne le fintioni poetiche. La quarta è per la cõseruatiõe de le cose intellettuali, che non si uenghino a uariare in processo di tempo ne le diuerse menti de gl'huomini, perche ponẽdo le tali sentẽtie, sotto queste historie, non si posson' uariare da li termini

di quelle. Ancora per piu conseruatione hano espressa l'historia in uersi ponderosi, & osseruantissimi, acciò che facilmente non si possino corrompere, perche non puo patire la misura ponderosa il uitio, in modo che, ne la indispositione de gl'ingegni, ne la incorretione de gli scrittori, facilmente puo adulterare le scientie. L'ultima, & prima è per che con uno medesimo cibo potessero dar' mangiare a diuersi conuitati cose di diuersi sapori, per che le menti basse possono solamente pigliare de gli Poemi l'historia, con l'ornamento del uerso, & la sua melodia, L'altre piu eleuate, mangiano oltr'a questo del senso morale, & altre poi piu alte posson' mangiare oltr'a questo del cibo allegorico, non sol' di Philosofia naturale, come ancora d'Astrologia, et di Theologia. Giuntasi con questo un'altro fine, cioè che essendo questi Poemi cosi cibo comune ad ogni sorte d'huomini, è cagione d'essere perpetuato ne la mente de la multitudine, che le cose molto difficili pochi son' quegli che le gustino, & de li pochi presto si puo perdere la memoria, occorrendo una età che facesse deuiare gl'huomini da la dottrina, secondo habbiamo ueduto in alcune nationi, & religioni, come ne gli Greci, & ne gli Arabi, i quali essendo stati dottissimi hanno quasi del tutto perso la scientia, et già fu cosi in Italia al tempo de Goti, di poi si rinnouò quel poco che ci è al presente; Il remedio di questo pericolo è l'artifitio di mettere le scientie sotto li cantici fabulosi, & historiografi, che per la sua dilettatione, et suauità del uerso, uanno

& si conseruano sempre in bocha del vulgo, d'huomini, di donne, & di fanciulli. SO. Mi piaceno tutte queste cause de figmenti poetici. Ma dimmi Platone, & Aristotile principi de philosophi, per che uno di loro non volse (e se ben usò la fabula) usar'il uerso, ma solamente la prosa, & l'altro ne uerso, ne fabula usò, ma oratione disciplinale. PHI. Non rompeno mai le leggi i piccoli, ma solamente i grandi, Platone diuino uolendo ampliare la scientia, leuò da quella una serratura, quella del uerso, ma nõ leuò l'altra de la fabula, si ch'egli fu il primo, che ruppe parte de la leggie de la conseruatione de la scientia, ma in tal modo la lassò chiusa col stile fabuloso, che bastò per la conseruatione di quella. Arist. piu audace, & cupido d'ampliatione, con nuouo, & proprio modo, & stile nel dire, uolse ancor'leuare la serratura de la fabula, & rompere del tutto la leggie conseruatiua, & parlò in stile scientifico in prosa, le cose de la Philosofia, è ben'uero che usò si mirabil'artifitio nel dir'tanto breue, tanto comprensiuo, & tanto di profonda significatione, che quel'bastò per la conseruatione de le scientie in luogo di uerso, & di fabula, tanto che rispondendo egli ad Alesandro Macedone suo discepolo, il quale gli haueua scritto, si marauigliaua che hauesse manifestato i Libri si secreti de la sacra Philosofia, gli rispose che i Libri suoi erano editi, et non editi. Editi solamẽte a quegli che gli hanno intesi da esso. Da queste parole notarai, o Sophia la dificultà e artificio, che è nel parlare d'Arist. SO. Io la

noto, ma mi pare strano ch'egli dica, che non l'intendera se non chi l'ha intesi da lui, per che molti Philosofi son'stati di poi che l'hanno intesi tutti, o la maggior' parte, per la qual' cosa questo suo parlare non solamente mi par' mendace, ma ancora arrogāte, per che se li detti suoi son' netti debbeno essere intesi da buoni intelletti, se ben' fussero assenti, che la scrittura non è per seruir' a presenti, ma a quelli che son' lontani in tempo & assenti da loro, & perche non potra far' la natura che tali ingegni possino intendere Arist. per le sue scritture, senza hauerle udite da lui. PHI. Ben sarebbe strano questo detto d'Aristotile se non hauesse altra intentione. SO. Che altra. PHI. Egli chiama audiente suo colui, l'intelletto del quale intende, & philosofa al modo de l'intelletto di esso Aristotile, in qual si uoglia tempo & terra che si truoui, & vuol dire che le sue parole scritte, non fanno ogni huomo Philosofo, ma solamente quello, la cui mente è disposta a la cognitione philosofica, come fu la sua, & questo tale l'intendara gl'altri nò, come interuiene in quella Philosophia il cui senso sta chiuso sotto fintione poetica. SO. Secondo questo Arist. non fece male a leuare la difficultà del uerso, & de la fabula, poi che lasciò la dottrina con tanta altra serratura, che bastaua per la conseruatione de la scientia, ne le chiare mēti. PHI. Egli non fece male perche ui remediò con la grandeza del suo ingegnio, ma diede ben' audacia ad altri non tali di scriuere in prosa sciolta la Philosofia, & d'una manifestatione in l'al-

tra,uenendo in mente inatte è stato cagione di falsificarla, corromperla, et ruinarla. SO. Assai m'hai detto di questo torniamo a gl'amori poetici de li Dei celesti, che ne dici tu di quegli. PHI. Tel dirò, ma prima hai da sapere, che, quali, et di quãte maniere son' questi Dei poetici, et di poi saprai de gl'Amori loro. SO. Tu hai ragione, et però dimmi prima che Dei sono questi. PHI. Il primo Dio apresso li Poeti, è quella prima causa produttiua, conseruatrice di tutte le cose de l'uniuerso. Il quale comunemẽte chiamano Iuppiter, che vuol dire padre Iuuatore, per essere padre Iuuatore di tutte le cose, poi che di nulla le fece, et li diede l'essere, et gli Romãi lo nominorono ottimo grãde, perche ogni bene et ogni essere procede da lui. Et gli Greci lo chiamorno Zefs, che vuol dire uita, perche da esso hãno tutte le cose uita, anzi egli è uita d'ogni cosa, è ben uero che questo nome Iuppiter, fu participato da l'õnipotẽte Dio ad alcũe de le sue creature le piu eccellẽti, et nel mõdo celestiale sortì questo nome, il secõdo de li sette Pianeti chiamato Iuppiter, per essere fortuna maggiore, e di chiarissimo splendore, et di ottimi effetti nel mõdo inferiore, et quello che migliori, piu eccellẽti, et meglio fortunati huomini, faccia cõ la sua cõstellatiõe, et influẽtia, et nel mõdo inferiore il Fuoco elemẽtale si chiama ancora Iuppiter, per essere il piu chiaro, et il piu attiuo di tutti gl'elementi, et come uita di tutte le cose inferiori che (secõdo dice Arist.) col calor si uiue. Questo nome fu ancora participato a gl'huomini ad alcũi eccellẽtissimi grãdemẽte Iuuatiui a la generatione humana, come fu quel'Lisania d'Arcadia, che

andato in Athene, & trouato quelli Populi rozi, & di bestiali costumi, non solamente gli donò la legge humana, ma ancora mostrò loro il culto diuino, onde essi lo pigliorono per Re, & l'adorauano per Dio, chiamãdolo Iuppiter per la participatione de le sue uirtù, similmẽte Iuppiter Cretense figliuolo di Saturno, che per l'amministratione, che fece in quelle genti, uietandoli il mangiare carne humana, & altri riti bestiali, & mostrandoli i costumi humani, e le cognitioni diuine, fu chiamato Iuppiter, & adorato per Dio, per essere al parer' loro messo di Dio, & formato da esso, il quale loro chiamauano Iuppiter. SO. Chiamauano forse li Poeti questo sommo Dio per altro nome proprio. PHI. Propriamẽte il chiamauano demogorgone, che vuol dire Dio de la Terra, cioè de l'uniuerso, o uero Iddio terribile, per essere maggiore di tutti. Questo dicono essere il produttore di tutte le cose. SO. Doppo il sommo Dio, che altri Dei pongono i Poeti. PHI. Pongono prima i Dei celesti, come sono Polo, Cielo, Ethere, & li sette Pianeti, cioè Saturno, Iuppiter, Marte, Apollo, o sia, il Sole, Venere, Mercurio, Diana, o sia la Luna. I quali tutti chiamano Dei, & Deæ. SO. Con qual' ragione aplicano la deità a le cose corporee, como son' queste celesti. PHI. Per la loro immortalità, lucidità, & grandeza, & per la loro gran potentia ne l'uniuerso, & massimamente per la diuinità de l'anime di quelli, i quali sono intelletti separati da materia, & corporeità, puri & sempre in atto. SO. Sten-

desi piu il nome di Dio apresso gl'antichi. PHI. Si, che discende nel Mondo inferiore, per che li Poeti chiamano dei gl'elementi, Mari, Fiumi, & le montagne grandi del Mõdo inferiore, chiamano a l'elemento del Fuoco Iuppiter, a quel de l'Aere Iunone, a l'Acqua, & al Mare Nettunno, a la Terra Ceres, & al profondo di quella Plutone, et al Fuoco misto comburente dentro de la Terra Vulcano, & cosi molti altri Dei de le parti de la Terra, & de l'Acqua. SO. Questo è molto strano, che chiamino Dei li corpi non uiui, ne sensibili, priui de l'anima. PHI. Li chiamano Dei, per la loro grandezza, notitia, opera, & principalità che hanno in questo Mondo inferiore, ancor perche credeuano essere ogn'uno di questi gouernato, per uirtu spirituale participatiua de l'intellettual diuinità, o uero (come sente Platone) che ognuno de gl'elementi habbi un'principio formale incorporeo, per participatiõe del quale essi hanno le sue proprie nature, le quali chiama Idee, & tiene che la Idea de Fuoco, sia uero fuoco per essentia formale, & l'elementale sia fuoco per participatione di quella sua Idea & cosi gl'altri. Non è adunque strano appropriare la diuinità alle Idee de le cose, onde ancora poneuano diuinità ne le piante, massimamente in quelle che son'cibi piu comuni, & piu utili a gl'humani, come Cerere a le biade, & Bacco al uino, per l'uniuersal'utilità, & necessità che hanno gl'huomini di quelle, però che ancor'le piante hãno le sue proprie Idee come gl'elementi, & per questa medesima ragiõe chia-

dialogo

morono ancora Dei, & dee le uirtù, li uitij, & passioni humane, Per che (oltre che quelle per la loro eccellentia, & queste per la lor' forza participino alquãto di diuinità, pure la principal' causa è, che ogn'una de le uirtù, ogn'uno de uitij, & ogn'una de le passioni humane, in uniuersale ha la sua propria Idea, per participatione de la quale piu, et meno si truouono negl'huomini intẽsamẽte, o uer' remissamẽte, & per questo fra li Dei sono nominati, Fama, Amore, Gratia, Cupidità, Voluttà, Litigio, Fatica, Inuidia, Fraude, Pertinacia, Miseria, et molte altre di questa sorte, per ciò, che ogn'una ha la sua propria Idea, & principio incorporeo (come t'ho detto) per il quale è nominato Dio, o Dea. SO. Quando ben' le uirtù per la lor' eccellentia hauessero Idee, li uitij, & cattiue passioni a che modo le possono hauere. PHI. Si come fra li Dei celesti ui son' alcune buone, et ottime fortune, come Iuppiter, et Venere, da quali sempre dependeno molti beni, & ancor' ui sono alcuni cattiui, che son no infortunij, come Saturno, et Marte, da quali ogni male deriua. Cosi ancor' fra le Idee Platonice ci sono alcuni principij di bene, et di uirtu, et altre che son' principij di male, et di uitij, per che l'uniuerso ha bisogno de l'uno, & de l'altro per la sua conseruatione secondo il qual bisogno ogni male è bene, che tutto quel' che bisogna a l'essere de l'uniuerso è, certamente buono, poi che l'essentia di quello è buona. Si che il male, & la corruttione son' cosi necessarij a l'essere del Mondo com'il bene, & la generatione, che l'uno dispone l'altro, & è uia di quello. Non ti marauigliare adunq; se

cosi l'uno come l'altro ha principio diuino, d'immateriale Idea. SO. Io pur ho inteso che li uitij, & li mali consisteno in priuatione, & dependono dal difetto de la materia prima, et da la sua imperfetta essentia potentiale, come adunque hanno principij diuini. PHI. Quando ben fusse cosi, secōdo la uia de peripatetici, nō si puo negare che la medesima materia nō sia produtta, et ordinata da la mēte diuina, et che tutti li suoi effetti, et difetti nō siano dirizati da la sōma sapiētia, poi che son' necessarij a l'essentia totale del mōdo inferiore, et a l'essere humano. Onde le son' appropriate da Dio proprie Idee per loro principij, non materiali, ma agenti, & formali, che causano l'essere di queste cose imperfette, et fondate in priuatiōe, et entificate per il necessario essere de l'uniuerso. SO. Mi chiamo satisfatta di questo, torniamo al proposito, et dimmi il nome di Dio apresso li Poeti, è piu comunicabile. PHI. Vltimamente l'hāno uoluto cōmunicare particularmente a gl'huomini, ma solamente a quelli i quali hāno hauuto qualche uirtù heroica, et hanno fatto atti simili a li diuini, & cose grandi, & degne di eterna memoria, come le diuine. SO. Et per questa similitudine sola dāno il nome di Dio a gl'huomini mortali. PHI. Da la parte che son' mortali non li chiamano Dei, ma quel'a per la quale son' immortali, che è l'Anima intellettiua. SO. Questa è in tutti gl'huomini, & già tutti nō sono Dei. PHI. Non è in tutti eccellente, & diuina egualmente, ma per gli atti conosciamo il grado de l'Anima de l'huomo, & l'anime

di quelli che ne le uirtù, & atti somigliano a diuini parti-cipano attualmente la diuinità, & son' come razi di quella. Onde con qualche ragione gl'hanno chiamati Dei, & alcuni d'essi per la sua eccellētia furono intitulati in nome di Dei celesti, come di Iuppiter, Saturno, Apollo, Marte, Venere, Mercurio, et Diana, Cielo, Polo, Ethere, & altri nomi di Stelle fisse, de le figure stellate de l'ottaua Sphera. Altri furono chiamati figliuoli di questi; Come Hercole figliuolo di Gioue, Netunno figliuolo di Saturno, Altri non tanto eccellenti, son' nominati di nome de li Dei inferiori; Come Occeano, & Terra, Cerere, & Bacco, & simili, o uero figliuoli di quelli, de quali d'alcuni il patre fu Dio, & la matre Dea, d'altri la Matre non fu Dea, & d'altri il Patre fu Dio celeste, & la matre Dea inferiore, & in questo modo son' multiplicati li figmenti Poetici de gl'huomini heroici chiamati Dei, per che narrando la lor' uita atti, & historia, significano cose de la Philosophia morale, quando poi li nominano de le uirtù, de li uitij, de le passioni, significano cose de la Philosofia naturale, & nominandoli de nomi de gli Dei inferiori del Mondo, de la generatione, & corruttione, dimostrano l'Astrologia, et scientia de' Cieli, & nominandoli de nomi de gli Dei celesti, significano la Theologia di Dio, et de gli Angeli. Si che queste fintioni furono ingegniose, & d'alta sapientia, ne la multiplicata nominatione de gli Dei. S O. Ho assai de la natura de gli Dei gētili, & de la sua multifaria appellatione. Dimmi hora de i

loro

loro amori che è il nostro intento, & come si puo pensare in loro propagatione generatiua, & sucessiua geneologia, secondo pongono i Poeti, non solamente in quegli huomini heroici, li quali chiamano Dei participatiui, ma ancora ne gli Dei celesti & inferiori, ne quali pare assurda cosa la lasciuia, matrimonij, & propagatione che narrano di loro. PHI. Gia tempo è di dichiararti qualche parte de gl'amori di quelli, & de la loro generatione. Sappi, o Sophia che ogni generatione non è propagatione carnale, & atto lasciuo, per che questo modo di generare è solamente ne gli huomini, & ne gl'animali; Pure la generatione è comune in tutte le cose del Mondo, dal primo Dio, fin'a l'ultima cosa del Mondo, eccetto che esso è solamente generatore, & non generato, l'altre cose son tutte generate, & la maggior parte ancora generatrici, & le piu de le cose generate hanno due principij di sua generatione, l'uno formale, & l'altro materiale, o uero uno Dante, & l'altro recipiente, onde i Poeti chiamano il principio formale padre Dante, & il materiale madre recipiente, & per concorrere questi dui principij ne la generatione d'ogni generato, fu dibisogno che l'un l'altro s'amassero, et s'unissero mediante l'amore, per produrre il generato, come fanno li padri, & le madri de gli huomini, & de gl'animali, & quando questa coniuntione de due parenti del generato, è ordinaria ne la natura, si chiama (appresso i Poeti) matrimoniale, & l'uno si chiama il marito, & l'altro la moglie. Ma quando è cogniuntione

estraordinaria, si dice amorosa, ò uer' adultera, & i parenti, o sia genitori si chiamano amanti; Si che tu poi consentire gl'amori, i matrimonij, le generationi, parentadi, et geneologie ne gli Dei superiori, & inferiori, senza amiratione. S O. Io t'ho inteso, & mi piace questo fondamento uniuersale ne gli amori de gli Dei, ma uorrei che piu particularmente mi dichiarasse gl'innamoramenti d'alcuno di loro, al meno i piu famosi, & le sue generationi, & mi piaceria che tu facesse principio da la generatione di Demogorgone che dici intenderfsi per il sommo, & primo Dio, perche ho inteso che egli ha fatto de figliuoli per strano modo, dimmi ti pregho quel' che tu senti di questo. P H I. Ti dirò quello che ho inteso de la generatione di Demogorgone. Dice Pronapide poeta nel suo protocosmo, che essendo Demogorgone solamente accōpagnato da l'æternità et dal Chaos riposandosi in quella sua æternità, sentì tumulto nel uentre del Chaos, onde per soccorrerlo Demogorgone distese la mano, & aperse il ventre del Chaos del quale, uscì il Litigio, facendo tumulto con brutta & inhonesta faccia, & uoleua uolare in alto, ma Demogorgone lo gittò al basso, et restando pure il Chaos grauato da sudori, et sospiri focosi, Demogorgone non tirò a se la sua mano, fin' che nō gli cauò ancora del uentre Pan con tre sorelle chiamate Parche; Et parēdo Pan a Demogorgone piu bello che nissun' altra cosa generata, lo fece suo mastro di casa, & gli donò le tre sue sorelle per pedisseque, cioè seruitrici, & compagne. Vedendosi il

Chaos liberato della sua grauezza, per comandamẽto di Demogorgone, misse Pan ne la sua sedia. Questa è la fauola di Demogorgõe; Ancora che Homero nella Iliada, aplichi la gñatione del Litigio, o uer de la discordia a Gioue, per figlia, de la qual dice per che fece dispiacere a Giunone ne la natiuità d'Auristeo, et d'Hercole che fu gittata di Cielo in terra. Dicono ancora che Demogorgone genero Polo, fitone, Terra, et Herebo. SO. Dimmi il significato in questa fabulosa gñatione di Demogorgone. PHI. Significa la gñatione, o uero produttione di tutte le cose dal sõmo Dio creatore, al qual dicono essere stata cõpagna l'æternità, per che egli solo è il uero eterno, poi che è, fu, et sarà sẽpre principio, et causa di tutte le cose, senz'essere in lui alcuna successione tẽporale, gli dãno ancora per cõpagna eterna il Chaos, che è (secõdo dichiara Ouidio) la materia comune mista, et cõfusa di tutte le cose, la quale gl'antichi poneuono coeterna con Dio, de la quale esso (quãdo li piacque) generò tutte le cose create, come uero padre di tutte, e la materia, è la madre comune a ogni gñato, in modo che questi põgano solamẽte eterni, et in gñati li dui parenti di tutte le cose l'uno padre, et l'altro madre, ma poneuono il padre causa principale, et il Chaos causa accessoria, et accõpagnatrice, che di questo medesimo modo pare sentisse Platone nel timeo de la noua generatione de le cose per il sõmo Dio produtte de la eterna, et cõfusa materia. Ma in questo si potrebbero riprẽdere, perche essẽdo Iddio produttore di tutte le cose, bisogna ancora, che habbi produtto la materia de la quale sõno gñate, ma si debbe intẽdere che essi si

significano, che per essere stato il Chaos in compagnia di Dio ne la eternità, essere da lui produtto ab eterno, & che Dio producesse tutte l'altre cose di esso Chaos di nuouo in principio di tempo, (secondo l'oppinione Platonica) & chiamanla compagna, non ostante che sia produtta, per essere produtto esso Chaos ab eterno, & trouarsi sempre mai in compagnia di Dio, ma per essere compagna del creatore, ne la creatione, & produttione di tutte le cose, & sua consorte, ne la loro generatione, poi che quello è stato immediate produtto da Dio, & l'altre cose tutte sono state produtte da Dio, & da quel Chaos, o sia materia, esso Chaos con ragione si puo chiamare compagna di Dio, ma per questo non manca che essa non sia ab eterno produtta da Dio, si come Eua essendo produtta da Adam gli fu compagna, & consorte, & tutti gl'altri huomini nati di tutti due. S O. Par bene che in questa fauola uoglino significare la generatione de l'uniuerso da Dio omnipotente, come da padre, o dal suo Chaos, o sia materia come da madre, ma dimmi qualche cosa del significato ne le particularità de la fauola cioè, del tumulto nel uentre del Chaos, de la mano di demogorgone, del nascimento del litigio, et de gl'altri. P H I. Il tumulto che sentì demogorgone nel uentre del Chaos, è la potentia, & appetito de la materia confusa, a la germinatione de le cose diuise, la qual diuisione causaua, et suol causare tumulto. Il stendimento de la mano di Demogorgone per aprire il uentre del Chaos, è la potestà diuina che uolse ridurre la

potentia uniuersal'del Chaos in atto diuiso, che questo è, aprire il uentre de la grauida per cauarne fuora quello che u'è occulto dentro, & hanno finto questo straordinario modo di generatione, con mano, & non con membro ordinario generatiuo, per demostrare, che la prima produttione, o creatione de le cose non fu ordenaria, come la natural'generatione solita, & sucessiua doppo la creatione, ma fu strana & miracolosa, con mano d'ogni potentia. Dice che quel che prima uscì del Chaos fu il litigio, però che quello che prima uscì de la prima materia, fu la diuisione de le cose, le quali in essa erano indiuise, & nel suo parto con la mano, poter'del padre demogorgone furono diuise. Chiama questa diuisione Litigio, perche consiste in cōtrarietà, cioè fra li quattro elementi, che l'uno è contrario de l'altro, & gli figura brutta faccia, perche in effetto la diuisione, & contrarietà è difetto, come la concordia, & unione è perfettione. Dice che il Litigio uolse salire in Cielo, & che fu gittato di Cielo in terra da Demogorgone, per che nel Cielo non è discordia, ne contrarietà alcuna (secondo li peripatetici) & perciò li corpi celesti non son'corruttibili, ma solamente gl'inferiori per essere tra loro contrarietà, che la contrarietà è causa de la corruttione, & per l'essere gittato di Cielo in terra s'intende ch'el Cielo è causa di tutte le contrarietà inferiori, & che esso è senza contrarietà. S O. Come la puo adunque causare. P H I. Per la contrarietà de gl'effetti de Pianeti, Stelle, & segni celesti, & per la contrarietà

de moti celesti,uno da Leuante a Ponẽte, l'altro da Ponẽte a Leuãte,un'uerso settentrione,l'altro uerso mezo giorno,et ancora per la contrarietà del sito de corpi inferiori collocati nella rotondità del Cielo de la luna, che li prossimi a la circũferenzia del cielo sõno leggieri, & i lontani approssimati,al cẽtro son'graui,da la qual'cõtrarietà depẽde ogn'altra cõtrarietà de gl'elemẽti. Potrebbe ancora significare quella oppiniõe antica,et Platonica,che le Stelle,et Pianeti sien' fatti di fuoco,per la loro lucidità,et il resto del corpo celeste d'Acqua per la sua diaphinità,et transparentia,onde il nome hebraico de'Cieli che è scamaym,et s'interpetra exmaini,che vuol'dire in hebraico fuoco,et acqua,et secõdo questo il Litigio,et la cõtrarietà ne la prima creatione salirono in cielo,per che son'fatti di fuoco,e d'acqua,ma nõ restorono li successiuamente,anzi furono gittati di cielo a habitare cõtinuamente in terra,ne la quale si fa la successiua gñatione, cõ la continua contrarietà. SO. Strano mi par ch'in Cielo sien'nature contrarie elemẽtarie,come fuoco,et acqua. PHI. Se la materia prima, è comune a gl'inferiori, & a celesti (com e senton'costoro, & Platone ancora) non è strano che qual'che cõtrarietà elemẽtale si truoui ancor'nel cielo. SO. Come adunq; non si corrompe come fanno i corpi inferiori. PHI. Platone dice i cieli da se sono ancora corruttibili,ma la potentia diuina gli fà indissolubili,intende per le forme intellettuali in atto che gl'informano, ancora per che questi elementi celesti son'piu puri, et quasi anime de gl'elementi

inferiori, ne son' misti nel Cielo, come ne gl'inferiori misti, chel fuoco è solamente ne lucidi, et l'acqua ne trasparenti di modo che se ben'il litigio in principio de la produttione del uentre del Chaos, uolse salire in Cielo, fu nientedimãco gittato nel mondo inferiore, oue oggi di è, la sua habitatione. Onde segue la fabula, che essendo pur in questo parto del litigio il Chaos grauato con sudori, et sospiri focosi, seguitò la mano di Demogorgone, et trasse del suo uentre Pan, cõ le tre sorelle Parche; Intende per quegli affanni, ne la natiuità del Litigio, le nature de quattro elementi contrarij, et per la grauatione; Intende la terra che è la piu graue, et per il sudore l'acqua, et per li sospiri focosi l'aere, et il fuoco, et per cagione, et rimedio de la fatigatione di questi cõtrarij, la potẽtia diuina produsse del chaos il secõdo figliuolo Pan, che in greco significa tutto, per il quale intende la natura uniuersale ordinatrice di tutte le cose prodotte dal chaos, et quella che pacifica i contrarij et gl'accorda insime. Onde Pan nacq; doppo il litigio, che la concordia succede a la discordia, et uiene di poi di quella; Produsse ancora con lui le tre sorelle Parche chiamate Clotos, Lachesis, et Atropos, le quali Seneca chiama fate, et per quelle intende tre ordini de le cose temporali; del presente, del futuro, et del preterito, le quali dice che Iddio fece seguaci de la natura uniuersale, per che Clotos s'interpretra uolutione de le cose presenti, & è la fata che torce il Filo, che si fila di presente, Lachesis è interpetrata protractione, che è la produttione del futuro, & è

Dialogo:

quella fata che attende quel filo che resta per filare ne la rocca, Atropos s'interpetra senza ritorno, che è il preterito, che non si puo tornare, & è la fata che ha filato il filo già raccolto nel fuso, & si chiamono par che per il contrario perche a nissun' perdonano. Dice di pan che fu posto ne la sedia per comandamento di Demogorgone, per che la natura esercita l'ordine diuino, & la sua amministratione ne le cose, poi segue la generatione di Demogorgone d'un' sesto figliuolo chiamato Polo, che è l'ultima Sphera che volge sopra i dui Poli artico, & antartico, et un'altro settimo chiamato fitone, che è il Sole, & un'altro ottauo, che fu femmina, cioè la Terra, la qual'è il centro del Mondo. Questa terra dicano che ha parturita la notte, per che l'ombra de la terra causa la notte. Ancora intende per la notte la corruttione, & priuatione de le forme l'uminose, la quale deriua da la materia tenebrosa; Dicono che la fama fu la seconda figliuola de la terra, perche la terra conserua la fama de mortali, di poi che son' sepolti in lei. Il terzo suo figliuolo dicono che fu Tartaro, cioè l'Inferno, per che a l'inferiore uentre de la terra ritornano tutti i corpi generati; Dicono la terra hauer' parturito questi figliuoli, & altri senza padre, però che questi son' difetti, & priuationi de l'essere, li quali dependeno da la roza materia, & non da alcuna forma. L'ultimo figliuolo di Demogorgone fu Herebo, che vuol dire inherentia, cioè la potentia naturale inherente a tutte le cose inferiori, la quale è nel Mondo basso la mate-

ria de generabili, & è cagione de la generatione, & corruttione, & d'ogni uariatione, & mutatione de' Corpi inferiori, & è nel huomo (che si chiama Mondo piccolo) l'appetito, & desiderio all'acquisitione di tutte le cose nuoue, onde dicono che herebo generò di molti figliuoli cioè, amore, Gratia, Fadiga, Inuidia, Paura, Dolo, Fraude, Pertinacia Egestà, Miseria, Fame, Querela, Morbo, Vechiezza, Pallore, Oscurità, Sonno, Morte, Charonte, Die, & Ether. SO. Chi fu la madre di tanti figliuoli. PHI. La notte figliuola de la terra, de la quale generò Herebo tutti questi figliuoli. SO. Perche atribuiscano tutti questi figliuoli a Herebo & a la notte. PHI. Perche tutti questi deriuano da la potentia inherente, & da le notturne priuationi, tanto nel gran Mondo inferiore, quanto nel piccolo humano. SO. Dimmi come. PHI. L'Amore cioè il desiderio, è generato da la inherēte potētia, et dal mancamēto, perche la materia (come dice il Philosofo) appetisce tutte quelle forme de le quali è priuata; La gratia è quella de la cosa desiderata, o amata, la qual presiste ne la mente desiderante, o uer' ne la potentia appetente; La fadiga è gl'affanni, et trauagli del desiderante per arriuare a la cosa che appetisce; l'Inuidia, è quella che ha il desiderante al possidente; La paura è quella che s'ha di perdere l'acquistato di nuouo, perche ogni acquisto si puo perdere, o uero di non poter' acquistare quello che desidera; Il dolo, & fraude sono mezi d'acquistare le cose desiderate; La pertinaciae quella che usa

in seguitarle; L'egestà, & miseria, & fame, sono i mancamenti de desideranti. La querela è il loro lamento, quando non possono hauere quel'che desiderano, o uero quando perdano l'acquistato; Il morbo, Senettu, & pallore son' dispositioni de la perdita, et corruttione de le cose acquistate per uolontà, o potentia generatiua; L'oscurità, & il sonno son'le prime ammisioni, che la morte è l'ultima corruttione; Charonte è l'obliuione che seguita alla corruttione, & perdita de l'acquistato; Die è la lucida forma a la quale puo arriuare la inherente potentia materiale, cioè la intellettiua humana, & ne l'huomo è la lucida uirtu, & sapientia a la quale la uolontà de perfetti, & il suo desiderio si diriza; Ether è il spirito celeste intellettuale, che è quel piu che puo participare la potentia materiale, & la uolontà humana; Ancora potria significare per questi dui figliuoli di Herebo, Die, & Ether, le due nature del Cielo, la lucida de le Stelle, & Pianeti, la quale si chiama Die, & la diaphana de l'orbe, la quale si chiama Ether. SO. Che hanno a fare queste nature celesti con Herebo, che è la materia de generabili è corruttibili, & come gli possono essere figliuoli. PHI. Però che molti de gl'antichi, (& con lor' Platone) affermano che queste naturæ celesti sien'fatte di materia de corpi inferiori, onde lor' uengono a essere li piu eccellenti figliuoli di Herebo. SO. Mi basta quello che in breue hai detto de la generatione di Demogorgone, mancami solamente d'intendere de le cose pertinenti a l'amore, co-

me l'innamoramento di Pan secondo figliuolo di Demogorgone con la nimpha siringa. PHI. Fingono i poeti il Dio Pan, con due corna intesta tendenti al Cielo, la faccia ignea con la barba longha, che gli pende sopra il petto, ha in mano una uerga, & una fistula cō sette calami, ha indosso una pelle di diuerse machie machiata, gli membri bassi aspri, et rozi & li piedi caprini; Dicono che uenendo Pan incontentione con Cupidine essendo superato da lui, fu constretto amare Siringa uergine nimpha d'Arcadia, la quale sequendola Pan, et essa fuggendolo, fu impedita dal fiume Ladone, onde ella domandando soccorso a l'altre nimphe, fu conuertita in calami, o uero canne padulari, et odendo Pan che la seguiua, il suono che il uento faceua percotendo in quei calami, sentì tanta suauità d'armonia, che per la dilettatione del suono, et per l'amore de la nimpha, pigliò sette di quelli & con Cera li congiunse insieme, & fece la fistula suaue instrumento da sonare. SO. Vorrei saper' da te se li Poeti in questo hanno significato qualche allegoria. PHI. Oltre il senso historiale d'uno Siluano d'Arcadia, il quale essendo innamorato si diede alla musica, et fu inuentore de la fistula con li sette calami congiunti insieme con cera, non è dubbio che ha uno altro senso alto, & allegorico cioè, che Pan che in Greco vuol' dire tutto, è la natura uniuersale ordinatrice di tutte le cose mondane; Le due corna che ha in fronte che si stendono fin' al Cielo, sono li dui Poli del Cielo, Artico, & Antartico; La pelle machiata che ha

indosso è l'ottaua Sphera piena di Stelle; La faccia ignea, è il Sole con gl'altri pianeti, che in tutto son' sette, si come ne la faccia son' sette organi, cioè dui occhi, due orechie, dui buchi del naso, & la bocha, li quali (come di sopra habbiamo detto) significano gli sette Pianeti; Li capegli & la barba longa pendente sopra il petto, sono i raggi del Sole, & altri Pianeti, & Stelle, che pendono nel Mondo inferiore per far' ogni generatione, & mistione; Li membri bassi, & rozi son' gl'elementi, et li corpi inferiori, pieni di grossezza, et di rozezza arispetto de li celesti, fra quali membri li piedi son' caprini, per che li piedi de le capre non caminano mai per la uia dritta, ma uanno saltando, & trauersando inordinatamente; Tali sono i piedi del Mondo inferiore, & li suoi moti, & trasformationi d'una essentia ne l'altra transuersalmẽte senza certo ordine de le quali rozeze, & inordinationi son' priui li corpi celesti. Questo è il significato della figura di Pan. S O. Piacemi, ma dimmi ancora il significato del suo amore, con siringa che è piu del nostro proposito. P H I. Dicono ancora che questa natura uniuersale cosi grãde, potente, eccellente, et mirabile, non puo essere priua d'Amore, & però amò la pura uergine, & incorrotta, cioè l'ordine stabile, & incorruttibile de le cose mondane, per che la natura ama il meglio, & il piu perfetto, il quale seguitandolo, egli il fuggiua, per essere il mondo inferiore tutto instabile, & sempre inordinatamente mutabile, con piedi caprini, la fuga de la qual uergine fece cessare

il fiume ladone, cioè il Cielo che corre continuamente, come fiume nel quale è, ritenuta l'incorrotta stabilità fuggitiua de li corpi generabili del Mondo inferiore, ben' che il Cielo non sia senza continua instabilità, per il suo continuo moto locale, ma questa instabilità è ordinata e sempiterna, uergine senza corruttione, & le sue deformità sono con ordinata, & harmoniaca correspondentia (secondo che di sopra habbiamo detta de la musica, & melodia celeste) Queste sono i calami de le canne del fiume, ne quali fu conuertita siringa, ne qual' calami lo Spirito genera suaue suono, & harmonia, perche il Spirito intellettuale, che muoue i cieli, causa la sua consonante correspondentia musicale, de qual calami; Pan fece la fistula, con sette di loro, che vuol' significare la congregatione de gl' Orbi de sette pianeti, et le sue mirabili concordantie harmoniali, & per questo dicono che Pan porta la vergha, et la fistula con la quale sempre suona, perche la natura di continuo si serue de l'ordinata mutatione de sette Pianeti, per le mutationi continue del Mondo inferiori; Vedi o Sophia, come breuemente io t'ho detto il continente de l'Amore di Pan son siringa. SO. Mi gusta l'innamoramento di Pan con Siringa; vorrei hora sapere la generatione, matrimonij, adulterij, & innamoramenti de gl'altri Dei celesti, & quali sonno le loro allegorie. PHI. Ti dirò di quelli qualche parte sotto breuità, perche il tutto sarebbe cosa lunga, & fastidiosa. L'origine de gli Dei celesti uiene da Demogorgone, et da li suoi dui nepoti figliuoli

di Herebo, o uero secondo che altri uogliono suoi figliuoli proprij, cioè di Ether, & di Die sua sorella, & moglie di questi dui, dicono che nacque Celio, o uer'Cielo, del qual nome apresso i gentili fu nominato Vranio, padre di Saturno, per esser' tanto eccellente in virtù, & di si profondo ingegno, che pareua celeste, & degno d'essere figliuolo di Ether, & di Die, per che participaua la spiritualità etherea nel suo ingegno, & la luce diuina ne la sua virtù. L'allegorico di questo è assai manifesto per che il Cielo che circonda cela, & copre tutte le cose; È figliuolo di Ether, & di Die, però che è composto di natura, Etherea ne la sua diaphinità sottile, & spirituale, & di natura lucida diuina per le Stelle luminose, che ha, & l'Eter si chiama padre per essere parte principal' nel Cielo, si per la sua grandezza che comprende tutti gl'Orbi. Come ancora (secõdo Plotino di mente di Platone) perche penetra tutto l'uniuerso, il quale pone essere pieno di spirito Ethereo, ma che li corpi lucidi sono membri particulari del Cielo a modo de la Femmina, che è parte de l'huomo, che è il tutto, come ancora per essere l'Eter corpo piu sottile, & spirituale che i corpi lucidi de le Stelle, & Pianeti, onde Aristotile dice che per essere le Stelle di piu grossa, & densa corporentia, chel resto del Cielo, son' capaci di riceuere, et ritenere in se la luce, laqual cosa non puo far' l'orbe per la sua trasparente sottilità, & Plotino tiene essere tanta la sottilità de l'Ether che penetri tutti i corpi de l'uniuerso, cosi supe-

riori, come inferiori, et che stia con loro ne' suoi luoghi senza augumento di luogho. Però che esso è spirito interiore sostentatiuo di tutti li corpi senza acrescere la sua propria corporeżia, onde l'Ether ha proprietà di marito spirituale, et Die di moglie piu materiale, de le quali due nature il cielo è cõposto. SO. Et di Cielo chi ne nacq;. PHI. Saturno. SO. Et qual fu la madre. PHI. Saturno Re di Creta fu figliuolo d'Vranio, & di vesta, et essendo esso Vranio per la sua eccellentia chiamato Cielo Vesta sua moglie fu chiamata terra, per esser' cosi generatiua di tanti figliuoli, et massimamente per Saturno, il qual fu inclinato a le cose terrestri, et inuentore di molte cose utili nel'agricultura. Ancora esso Saturno fu di natura tarda, et malenconica a modo de la terra & allegoricamente la terra (come t'ho detto) è la moglie del Cielo ne la generatione di tutte le cose del mondo inferiore. SO. Essendo Saturno pianeta, come puo essere figliuolo de la terra. PHI. Vna uolta esso è figliuolo di Cielo, per che è il primo pianeta, et il piu approssimato al Cielo stellato, & assolutamente si dice Cielo, et come padre circonda tutti i pianeti, però esso Saturno ha molte similitudini de la terra, prima nel color' piombale, che tira al terriccio, di poi perche fra tutti i Pianeti erratici esso è, il piu tardo nel suo moto, si come la terra fra tutti gl'elementi è il piu graue. Tarda Saturno trenta Anni a volgere il suo Cielo, et Iuppiter poi che è il piu tardo de gl'altri in anni dodici, & Marte in circha due, et il Sole, Venere, & Mercurio in uno

anno, & la Luna in un mese. Oltr'a questo Saturno assomiglia a la terra ne la complessione che influisce, la quale è fredda, & secca come lui, fa gli huomini, ne quali domina malenconici, mesti, graui, & tardi, & di color' di terra, inclinati a l'agricultura, edifitij, & offitij terreni, & esso pianeta domina ancora tutte queste cose terrene, si dipinge uecchio, mesto, brutto d'aspetto, cogitabundo, mal uestito, con una falce in mano, però che fa tali gl'huomini che da lui sonno dominati, & la falce è instrumento de l'agricultura a la quale li fa inclinati. Da oltr'a questo grand'ingegnio, profonda cogitatione, uera scientia, retti consigli, & costantia d'animo, per la mistione de la natura del padre celeste con la terrena madre, et finalmente da la parte del padre da la diuinità de l'anima, et da la parte de la madre la brutteza, et ruina del corpo, & per questo significa pouertà, morte, sepultura, & cose ascose sotto terra, senza apparentia, & ornamento corporeo, onde fingono che saturno magiaua tutti i figliuoli maschi, ma non le femmine, però che esso corrompe tutti l'indiuidui, et conserua le radici terrene lor' madri. Si che con ragione fu chiamato figliuolo di Cielo, & de la Terra. SO. Et di Saturno chi fu figliuolo. PHI. Molti figliuoli, & figliuole aplicano i poeti a Saturno, come cronos, che vuol dire tempo determinato, o uer' circuito temporale, come è ancora l'anno che è il tempo del circuito del Sole, che dicono esser' figliuolo di Saturno, però ch'el maggior' circuito temporale che l'huomo possa uedere

ne la

ne la sua uita, & che sia di piu tempo, è il circuito di Saturno che (come ho detto) si fa in trenta anni, che quelli de gl'altri pianeti si fanno in piu breue tempo. SO. Qual fu la moglie di Saturno madre di Cronos. PHI. Sua moglie madre di Cronos, & de gl'altri figliuoli, fu Opis sua propria sorella, figliuola di suo padre Cielo, & di terra sua madre. SO. Intendeno forse altra cosa per Opis, che la uera moglie di Saturno Re di Creta. PHI. L'allegoria è, che Opis uuol dire opera, & significa il lauorio de la terra, cosi ne l'agricultura, come ne la fabrica de le Città, & habitationi, la quale con ragione è moglie, & sorella di Saturno. E' Sorella per esser figlia del Cielo, il qual' è causa principale de l'agricultura de la terra, & de la terrena habitatione, in modo che li parenti, (o uer' genitori di Opis,) son' quegli medesimi di Saturno, cioè Cielo & Terra, E' sua moglie, per che Saturno produce le fabriche, & l'agricultura come agente, & Opis come recettaculo patiente, & materiale. SO. Che Altri figliuoli ha hauuto Saturno d'Opis. PHI. Plutone che significa il centro de la terra chiamata inferno, & Nettunno, che significa l'abisso del Mare, per che in tutte due Saturno ha dominio, Altri figliuoli gli danno i poeti, Ma tornando a le cose celesti che sonno in nostro proposito, ti dico che Gioue fu figliuolo di Saturno, il qual Gioue è il Pianeta piu basso, che seguita Saturno, & nel ordine celeste, succede a Saturno del modo che successe Iuppiter Re di Creta o suo padre Saturno, il qual Iuppi-

ter hebbe il nome di questo eccellente, & benigno pianeta per la sua benigna, & nobil uirtù, si come suo padre, per le sue similitudine gia dette. Et participando questi due Re la natura di questi due pianeti, furono nominati delli suoi nomi, come se quelli celesti fussero discesi in terra, & fattosi huomini. Ancora s'assomigliorono a questi dui pianeti ne casi intrauenuti ad ogn'uno di loro da per se, & l'uno con l'altro. SO. Di Saturno hai già detto, dimmi hora di Gioue l'allegoria de casi che gli son'interuenuti con suo padre Saturno, & de li suoi proprij ancora? PHI. Di qual'caso d'esso uuoi tu ch'io ti dica. SO. Di quel'che dicono che quando Iuppiter nacque lo nascoscero da suo padre Saturno, che amazaua tutti i suoi figliuoli. PHI. L'allegorico è, che Saturno è ruinatore di tutte le belleze, & eccellentie che uengono nel Mondo inferiore da gl'altri pianeti, & massimamente di quelle, che uengono da Gioue, che sonno le prime, & le piu illustre, come è la giustitia la liberalità, la magnificentia, la religione, l'ornamento, il splendore, la Belleza, l'Amore, la Gratia, la Benignitá, Libertà, la Prosperità, le Riccheze, le Delitie, & cose simili, de le quali tutte Saturno è ruinatore, & distruggitore, & quegli che hanno ne suoi nascimenti, Saturno potente sopra di Gioue, è damnificatore di quegli, & fà ruinare in loro tutte queste nobilità, o uero l'offusca, si come Iuppiter Cretense, essendo fanciullo, & debile di forze, fu nascoso da la

maliuolentia di Saturno suo padre, che lo uoleua uccidere, per essere potente sopra di lui. SO. Et qual'è l'allegoria di quello che dicono, che essendo Saturno in prigione de Titani Iuppiter suo figliuolo con suffitienti forze il liberò. PHI. Significano che essendo Iuppiter forte, ne la natiuità d'alcuno, o uero in principio di qualche edifitio, o habitatione, o uero opera grande, se si truoua con buono aspetto superante, Saturno libera quel tale d'ogni calamità, miseria, & prigionia, & reprime tutti i suoi infortunij. SO. Et quello che dicono che Iuppiter di poi che hebbe liberato Saturno il priuò del Regno, & il confinò ne l'inferno, che significa. PHI. Vna uolta l'historia è che Iuppiter, di poi che hebbe liberato il padre di prigione de Titani, gli leuò il Regno, & fecelo fuggire in Italia, & quiui regnò in compagnia di Iano, & principiò una Terra, doue hora è Roma, & cosi confinato morì. Li Poeti chiamano Inferno Italia, si per essere a quel tempo inferiore a Creta, che esso Re la reputaua inferno a respetto del suo Regno, come perche in effetto Italia è inferiore a la Grecia, per essere piu occidentale, però che l'Oriente è superiore a l'Occidente; Ma l'allegoria è che essendo Gioue piu potente che Saturno in qual si voglia persona, o atto, esso leua il Dominio di quel tale a Saturno, & lo fa restare inferiore in influentia, significa ancora uniuersalmente che regnando Saturno prima nel Mondo de la generatione, conseruando le semenze sotto terra, et congelando

il sperma in principio de la concettione de gl'Animali, che non dimeno nel tempo de l'augumento, & ornamento de le cose nate, Gioue è quello che regna, & è principale in questo, & leuando il padre Saturno dal dominio, il confina ne l'inferno, che è i luoghi oscuri, ne quali si nascondono le semenze de le cose in principio de la generatione, sopra le quali semenze, esso Saturno ha proprio dominio. SO. Mi consuonano queste allegorie, de casi intrauenuti fra Gioue, & Saturno, & poi che queste hanno sottile significatione, tanto piu l'haueranno quelle cose, che si dicono de la uirtù, & uittoria di Gioue, & de la sua giustitia, liberalità, & religione. PHI. Egli è cosi, che dicono che lui mostrò al vulgo il modo del ben'uiuere, uietandoli di molti uitij che haueuono, però che mangiauano carne humana, et sacrificauonla, & egli gli leuò da quella inhumana consuetudine. Significa che Iuppiter celeste, per la sua benignità probibisce a gl'huomini ogni crudeltà, & gli fa pietosi, et gli prolonga, & preserua la uita, & gli difende da la morte, onde esso Gioue in greco si chiama Zefs, che vuol dire uita; Dicono ancora che egli ha dato leggie, & religione, & constituiti tempij, però ch'el Pianeta Iuppiter porge tal'cose a gl'huomini, facendoli regolati, moderati, & attenti al culto diuino. Dicono che acquistò la maggior'parte del mondo, la quale diuise fra suoi fratelli, figliuoli, parenti, & amici, & per se uolse solamente il monte Olympo, nel quale faceua la sua residentia, & gl'huomini andauano adomanda-

re li suoi retti iudicij, & egli faceua ragione, & giustitia ad ogni agrauato, significano che quel pianeta di Iuppiter, da uittorie richeZe, & possessioni, con liberal' distributione a gl'huomini giouiali, & che egli ha in se una sustantia net ta, & limpida natura, aliena da ogni auaritia, & brutteZa, & che fa gl'huomini giusti, amatori di uirtu, & di retti giuditij, & perciò in lingua hebraica si chiama Sedech, che vuol dire giustitia. S O. Tutte queste allegorie giouiali mi piaceno, ma che dirai, o Philone de li suoi innamoramenti, non solamente matrimoniali con Iunone, ma ancora adulterini, che sono piu del nostro proposito. P H I. L'historiale è che Iuppiter, ha per moglie Iunone sua sorella figliuola di Saturno, & di Opis, nati tutti dui d'un' medesimo parto, & che ella nacque prima; Nel'allegorico alcuni tengono Iunone per la Terra, & per l'acqua, & Gioue per l'aere, & per il fuoco; Altri pongono Iunone per l'Aere, & Ioue per il Fuoco, fra quali pare che sia fratellanZa, & coniuntione, altri la pongano la Luna, et ogn'uno accomoda le fauole di Iunone a la sua oppinione. S O. Et tu, o Philone, che intendi per Iunone. P H I. Intendo la uirtu gouernatrice del Mondo inferiore, & di tutti gl'elementi, & massimamente de l'Aere, che è quello che circonda, & ambisce l'Acqua, & che penetra la Terra per tutto, che l'elemento del fuoco non era conosciuto, ne concesso da gl'antichi, anZi teneuono che l'Aere fussi contiguo al Cielo de la Luna, se ben' quella prima parte, per l'approssima-

tione de Cieli per il loro continuo moto sia la piu calda. Onde (per l'uniuersalità de l'Aere in tutto il globo, che è piu appropriato a Iunone) essa è la uirtu gouernatrice di tutto il Mondo de la generatione, & de gl'elementi; Si come Gioue è la uirtu gouernatrice de li corpi celesti, ma s'appropria al pianeta Iuppiter, per che è il piu benigno, et eccellente, & il piu alto da poi di Saturno, che è il padre suo cioè l'intelletto che è produttore de l'Anima celeste, & Opis sua madre che è il centro de la terra, & la materia prima. Iuppiter resta mezo nel celeste che è principio e padre de gl'altri pianeti, & di Cielo, & di sua sorella Iunone, che contiene tutto quello che è dal centro de la Terra fino al Cielo, & essendo contigui l'uno con l'altro; Si chiamano fratelli, & si dice che sono nati d'uno medesimo parto, per denotare ch'el Mondo celeste, & l'elemẽtale, furono insieme produtti da l'intelletto padre, & da la materia madre (secondo dice Anasagora) conforme con la sacra scrittura ne la produttione, o uero creatione del Mondo, quando dice che d'uno principio, & semenza de le cose, creò Iddio il Cielo, & la terra, et dicono che Iunone uscì prima del uetre de la madre perche intẽdeuono che la formatiõe di tutto l'uniuerso principiasse dal centro, et che fusse cosi successiuamente, salendo fino a la circunferentia ultima del Cielo, come arbore che ua da crescendo fino a la cima; Conforme al detto del salmista, che dice nel di che creò Dio Terra, & Cielo, che antepose, ne l'ordine de la creatione l'inferiore al superiore

corporeo, & si chiamano congiunti in matrimonij, per che (come disopra t'ho detto) il Mondo celeste è uero Marito del Mondo elementale, che è la sua uera Moglie l'uno agente, & l'altro recipiente. & si chiama Iunone, per che gioua, quasi come la deriuatione di Gioue, per che ambi due giouano a la generatione de le cose, l'uno come padre, & l'altro come madre, Tutta uolta Iunone si dice dea de matrimonij, & lucina de le parturite, per che ella è uirtù gouernatrice del mondo, de la coniuntione de gl'elementi, & de la generatione de le cose. SO. Mi basta questo de la loro coniuntione, Dimmi hora de la loro generatione di Hebe femmina, & di Marte maschio. PHI. Fingono che stando Apollo in casa di Ioue suo padre, diede mangiare a Iunone sua matrigna lattughe agreste fra l'altre cose, onde essa essendo prima sterile di subito s'ingrauido, & parturi una figliuola chiamata Hebe, la quale per la sua bellezza fu detta dea de la giouentù, & maritossi con Hercole. SO. Qual'è l'allegoria. PHI. Essendo il Sole che è chiamato Apolline in casa di Gioue suo padre, cioè in Sagittario che è il primo domicilio di Gioue, & di li fin'a Pesce che è il secondo segno di Ioue nel zodiaco, & questo è da mezo Nouembre fino a mezo Marzo per il gran freddo, & molta humidità di essi mesi, s'ingrauidò Iunone che è il Mondo elementale, & questo s'intende qñ si dice Apollo hauergli dato mangiare lattughe agreste, le quali son' molto fredde, & humide, le quali due qualità fanno ingrauidare la

dialogo

terra essendo sterile de l'Autunno passato, & le radici delle semente de le cose principiano a l'hora a pigliare uirtù germinatiua, che è uera concettione, & ella uiene a parturire ne la primauera, che è passando il Sole di Pesce in Ariete, & per che al'hora ogni pianta è fiorita, & ogni cosa ringiouenisce, perciò ella si chiama Dea de la giouentù, che in effetto Hebe è la uirtù germinatiua de la primauera, la quale è nata di Gioue celeste, & di Iunone terrestre & elementale, per intercessione del Sole, Et dicono maritarsi à Hercole, per che gl'huomini eccellenti, & famosi in uirtù, si chiamano Herculi, per che la fama de tali huomini, sempre mai è giouene, & mai non muore, ne s'inuecchia. SO. Ho inteso di Hebe, dimmi di Marte loro figliuolo. PHI. Marte come tu sai è pianeta caldo, & produce caliditâ nel Mondo inferiore, la qual caliditâ mescolata con l'humiditâ significata per Hebe, fa la generatione di questo Mondo inferiore, che è significata per Iunone. Si che questa figliuola, & questo figliuolo parturì Iunone di Gioue celeste con i quali si fanno poi tutte le generationi inferiori. Ancora dicono che si come Hebe significa generatione uniuersale del Mondo, cosi Marte che è comburente, & destruente, significa la corruttione, la quale si causa, massimamente dal gran caldo della State, che disecca ogni humidità, si che questi due figliuoli di Ioue, & di Iunone, sonno la generatione, & corruttione de le cose, con le quali il Mondo inferiore si continua, & perche la corruttione non

deriua

deriua dal principio celeste se non per accidente, per che la propria opera, & intentione è la generatione, perciò dicono che Iunone parturì Marte, per la percussione de la vulua, per che la corruttione uiene dal difetto, & percussione de la materia, ma non da l'intentione de l'agẽte. SO. Mi piace l'allegorico del matrimonio & de la legittima generatione di Gioue, et Iunone; uorrei sapere qualche cosa de loro innamoramenti, & straordinarie generationi, come quegli di Latona, d'Alcumena, & d'altri. PHI. Dicono che Ioue s'innamorò di Latona uergine, & che l'ingrauidò. La qual cosa sufferendolo aspramente Iunone, non solamente commosse contra di lei tutte le parti de la Terra, in modo che nissuna non la riceueua, ma ancora la fece perseguitare da Phitone serpente grandissimo, che d'ogni luogo la scacciaua; Onde ella fuggendo uenne ne l'Isola di Delos, che la ricettò, & quiui parturì Diana, & Apolline, ma Diana uscì prima, & aiutò la madre, facendo l'offitio di Lucina nel nascimento d'Apolline, il quale nato che fu col suo arco, & saette amazò il detto Phitone serpente. SO. Dimmi l'allegorico. PHI. Significa che nel Diluuio, & anche poco di poi era l'Aere tanto ingrossato per li uapori de l'acqua che copriua la terra, per le grandi, & continue pioggie che furono nel Diluuio, che nel Mondo non appariua luce lunare, ne solare, per che i lor' raggi non poteuono penetrare la densità de l'Aere. Onde dice che Latona (che é la circunferentia del Cielo, doue uà la uia lattea) era grauida

MM

di Gioue suo amante, & uolendo parturire ne l'uniuerso il lume lunare, et solare poi del Diluuio, Iunone (che è l'Aere l'Acqua, & la terra) sdegnata per gelosia di quella grauidantia, impediua con la sua grosseza, et con li suoi uapori il parto di Latona, & l'apparitione del Sole, & de la Luna nel mondo, in modo che faceua che in niun' luogo de la terra era riceuuta ne potuta uedere, & oltra di questo che Fitone serpente (che era la grande humidità) che restò del Diluuio, la perseguitaua con l'ascensione continua de uapori, che in grossando l'Aere non lasciaua parturire ne apparire i raggi lunari, ne solari, & chiama serpente quella superflua humidità, perche era cagione de la corruttione de le piante, & di tutti gl'animali terrestri. Finalmente ne l'Isola di Delos (doue prima si purificò l'Aere per la siccità de la salsedine del Mare) Latona parturì Diana, & Apolline, perche i greci tegono che primamente poi del Diluuio in Delos apparisse la Luna el Sole, et dicesi essere nata prima Diana, per che prima fu l'apparitione de la Luna di notte, & di poi nacque Apolline, & apparse nel giorno seguente in modo che l'apparitione de la Luna dispose quella del Sole, come se fusse stata Lucina de la madre nel parto del fratello & nato che fu Apolline, dicono che amazò col suo arco, & saette Phitone serpete, cioè il Sole come apparse diseccò con i suoi raggi l'humidità che prohibiua la generatione de gli animali, & de le piante. SO. Qual è l'arco d'Apolline. PHI. Ti potrei dire che è la circunferentia del corpo so-

lare de la quale escono raggi a modo di saette, che le saette presuppongono l'arco, ma in effetto l'arco d'Apolline, e uno altro piu proprio, il quale ti dichiarerò quando parleremo de suoi amori, & io potrei dirti vna altra allegoria piu antica dotta, & sapiente del nascimento di Diana, & Apolline. SO. Dimmela ti prego. PHI. Denota la loro produttione ne la creatione del Mondo, conforme la maggior' parte alla sacra scrittura mosaica. SO. A che modo. PHI. Scriue Moises che creando Dio il Mondo superiore celeste, et l'inferiore terrestre, ch'el terrestre con tutti gl'elementi era confuso, & fatto vno abisso tenebroso, & oscuro, & che spirando il spirito diuino sopra l'Acqua de l'abisso produsse la Luce, & fu prima notte, & poi giorno il di primo; Questo significa la fauola del parto di Latona, la quale è la sustantia celeste, de la quale essendo innamorato Gioue, che è il sommo Iddio creatore di tutte le cose, l'ingrauidò de i corpi lucidi, in atto massimamente del Sole, & de la Luna, & non consentendo Iunone (che è il Globo de gl'elementi che era confuso) i corpi lucidi con li suoi raggi non la poteuono penetrare, anzi erano rebuttati da ogni parte del globo, oltra di questo l'abisso de l'Acqua che è il serpente Phitone, impedì al Cielo il parturire la sua luce del Sole, et de la Luna sopra la terra. Finalmente in Delos Isola (che è il discoperto de la terra) che nel principio non era grande, posta a modo d'una Isola dentro de l'acque, apparirono prima, però che la scopertura de l'acqua

l'Aere non era quiui ſi groſſo, onde ne la sacra creatione ſi narra, che doppo de creati nel primo di, la notte & il giorno furon' creati nel secondo di, & ſteſo il firmamento ethereo, che fu la diuiſione de l'Aere, de l'Acqua, & de la Terra, & di poi nel terzo di fu ſcoperta eſſa terra, dan do principio a la produtione de le piante, & nel quarto di fu l'apparitione del Sole, & de la Luna sopra la terra giá scoperta, che è la figura del parto di Latona ne l'Iſola di Delos, nel qual' parto si denota eſſere la loro grauidantia del primo di, et il parto, et apparitiõe nel quarto di, de sei di de la creatione. Et dicono che Diana uſcì prima, & che fu Lucina adiutrice ne la natiuità d'Apolline, perche la not te ne la creatione precedette al giorno, & li raggi lunari prin cipiorono adiſporre l'Aere a riceuere i ſolari, Apolline amazzò Phitone che è l'abiſſo, perche il Sole con li suoi rag gi andó diseccando, et scoprendo ognora piu la Terra, puri- ficando l'Aere, & digerendo l'Acqua, et conſumando quel- la humidità indigeſtà, che reſtaua de l'abiſſo in tutto il glo- bo, che impediua la creatione di tutti gl'animali, se ben non prohibiua quella de le piante per eſſere piu humide. Onde nel quinto di de la creatione, che fu il seguente alla appari- tione de luminari, furono creati gl'Animali uolatili, & aquatici che erano li manco perfetti, & nel sexto, et ultimo di de la creatione, fu formato l'huomo, come piu perfetto di tutti gl'inferiori, a l'hora chel Sole, & il cielo già haueuono diſpoſti talmente gl'elementi, et temperata la loro miſtione,

che si potè fare di quella animale, nel quale si mescolasse il spirituale col corporale, & il diuino col terrestre, et l'eterno col corruttibile in vna mirabil' compositione. SO. Molto mi piace questa allegoria, et la conformità, che ha con la creatione narrata ne la sacra scrittura mosaica, & quella continuatione de l'opera de li sei di l'uno doppo l'altro, & ueramente è da admirare poter' nascōdere cose si grandi, et alte sotto uelame de gl'amori carnali di Ioue, dimmi ancor' se in quelli di Alcumena è significatione alcuna. PHI. La fintiōe è che Gioue s'innamorò d'Alcumena, et usó con lei in forma d'Amphitrione suo marito, et di lei nacque Hercole, et tu sai che Hercole apresso li Greci vuol dire buomo dignissimo & eccellente in uirtu, & questi tali nascono di Donne ben' complessionate belle & buone, come fu Alcumena che fu honesta, & formosa amatrice del suo marito, delle qual' donne si suole innamorare Gioue, & influisce in quelle le sue Iouiali uirtu, in modo che concepiscano principalmente di esso Gioue. Et suo marito é quasi strumento de la concettione, & questo vuol' dire che Ioue usò con lei in forma d'Amphitrione suo marito, però che il seme d'Amphitrione se non fussi la uirtù, & influentia di Gioue; Non era degno a poter' generare di quella Hercule, il quale per le sue diuine uirtu participate da Ioue fu uero figliuolo di Gioue, & figuralmente, o strumentalmente di Amphitrione, & cosi s'intende di tutti gli huomini eccellenti che si possono ancor' chiamare Herculi, come quello

dialogo

chiarissimo figliuolo d'Alcumena. SO. Ioue s'innamorò pur d'altri, & hebbene di molti figliuoli, dimmi qualche cosa di quelli. PHI. Molti altri innamoramenti aplicano a Ioue, & la causa è, per che il pianeta Ioue è amicheuole da se, & inclina li suoi ad amicitia, e amore, & ben'che il suo Amore sia l'honesto, non dimeno hauendo ne la natiuità de nati sotto la sua influentia (i quali i Poeti chiamono suoi figliuoli) commertio con alcuno de gl'altri pianeti, gli fa essere amatori de le cose honeste, miste con quelle de la natura di quel Pianeta. Onde egli qualche uolta da vn'amore netto puro, chiaro, manifesto, & soaue secondo la sua propria natura iouiale; Et di questa maniera fingono che amassi Leda, & che usasse seco in forma di cigno, per che il Cigno è bianco, netto, & chiaro, & di soaue cantare, & per questo essa Leda il prese, & poi si truouò presa da lui, & parturì d'esso Castore, & Polluce in uno parto, i quali si chiamorono figliuoli di Gioue, per che furono eccellenti in uirtu, & così ancora Helena per la sua chiara bellezza à modo di cigno, et li dui fratelli furono conuertiti da Ioue nel segno di Gemini per essere casa di Mercurio che da la soaue eloquentia significata per il soaue canto del Cigno, denotando, che la purità de l'Animo con la dolcezza del parlare è gran causa d'Amore, & amicitia. Alcuna altra uolta Ioue da il suo amore honesto non così apparente, & manifesto, ma nebuloso, intrinseco, & coperto, & perciò di-

cono che amò la figliuola di Inaco, la quale hebbe informa di nuuola. Et se Iuppiter ha commertio con Venere fa l'amore tendente al delettabile, onde pongono che egli amasse, & ottenessi Europa informa d'un'bel toro, per che il segno del toro è domicilio di Venere. Et se egli ha commertio con Mercurio dà amore tendente all'utile, per che Mercurio è procuratore de le sustantie, perciò dicono che egli amò, & fruì Danae in forma di pioggia d'oro, per che la liberale distributione de le richeZe, fà essere l'huomo amato da quegli bisognosi, che la riceuono come piogg a. Et hauendo commistione col Sole, dà amore, di stato, dominio, & di grandi alteZe, la qual cosa significano, ponendo che amasse, & usasse con Asterie informa d'Aquila; Et mescolandosi con la Luna, fa uno amore tenero, & pio, come quello de la madre, o uero de la nutrice al fanciullino. Onde dicono che egli amasse, & ottenesse Semele figliuola di Cadmo in figura di Beroe sua nutrice. Et essendo cōplessionato con Marte, fa uno amore caldo focoso, & comburente, & di tal modo dicono, che amò, et otenne Egina informa di fulgure; Et hauendo mescolamento con Saturno, fà un'amor misto, d'honesto, & brutto, in parte humano intellettuale, & in parte rozo, & immondo; Onde fingono che egli amasse, & hauesse Antiopa informa di Satiro, che ha le parti superiori d'huomo, & l'inferiori di capra, perche il segno Capricorno è casa di Saturno; Ancora se Ioue si truoua in segno femminino dà amor'femminile, & però dicono che amasse,

& havesse Calistone in forma di femmina. Et se si truoua in segno masculino, massime in casa di Saturno, cioè Aquario da amor' masculino, onde fingono che esso amasse Ganimede fanciullo, & che egli il conuertisse in Aquario segno di Saturno in tutti questi innamoramenti, & altri di Gioue, ancora potrei dirti piu piene allegorie, ma le lascio non essendo troppo importanti, per schifare prolissità, basta che tu sappi che tutti i suoi innamoramẽti denotano maniere d'Amori & d'amicitie che dependono da l'influsso di Ioue in quegli che son' dominati da lui ne le loro natiuità, il quale influsso quando il da solo, & quando accompagnato in diuersi segni del Cielo, denotando il numero grande de suoi diuersi figliuoli, & l'historia di quegli che participorono diuersamente le uirtu di Ioue, & le maniere di tale participatione. SO. Assai habbiamo parlato de gl'amori di Gioue, dimmi di quel famoso innamoramento di Marte suo figliuolo con Venere. PHI. Già di sopra hai saputo il nascimento di Marte de la percussione de la vulua di Iunone, che significa ch'el Pianeta Marte è calidissimo, pũgitiuo, et incitatiuo a la generatione del Mondo inferiore chiamato Iunone, & è figliuolo di Gioue, per che è il Pianeta che gl'è prossimo inferiore di lui, & il pianeta Venere, secondo gl'antichi seguita in mezo di poi Marte; Poscia seguita Mercurio, di poi il Sole, & di poi la Luna. Ma li piu moderni Astrologi pongono il Sole fra Marte, & Venere, de la qual' Venere diuerse cose fingono i poeti; Qual-

che uolta la chiamano magna, aplicando le cose piu eccellenti de la natura a lei, & che ella è figliuola di Cielo padre, & di Die Madre, gli danno per padre il Cielo, per essere Venere uno de li sette pianeti celesti, & per madre il di, per essere molto chiara, & quando è mattutina anticipa il di, & quando è uespertiua il prolonga, dicono che parturi il gemino amore di Ioue, & le tre sorelle chiamate gratie, intendendo che l'amor ne gl'inferiori, procede da gli dui parenti benigni, chiamati fortune, da Ioue fortuna maggiore, & da Venere fortuna minore, ma Gioue in luogo di padre per la sua superiorità, & eccellentia masculina, & Venere in luogo di madre, per essere minore, piu bassa, & femminile; Ancora l'Amore di Ioue è honesto, perfetto, & masculino, & quello di Venere è, delettabile, carnale, imperfetto et femminile, onde fingono questo amore nato d'ambi dui essere Gemino, per essere composto d'honesto, & delettabile, & anco per che il uero amore debbe essere Gemino, & reciproco ne due amanti, onde generorono insieme le gratie, perche l'amor non è mai senza gratia d'ambe due le parti. Dicono che questa Venere, uenendo in casa di Marte causò furie in quella, significando che quando ne la natiuità d'alcuno, Venere si truoua in vno de li suoi segni, che son case di Marte in Cielo, cioè in Ariete, o uero in Scorpione, genera furiosi amanti, & d'ardente amore, per la caldezza di Marte. Et cosi è quando Venere ha aspetto con Marte, & la dipingono cinta del Cesto, quando fa

Dialogo

coniugij & noze, per significare il gran ligame, & uinculo inseparabile, che pone Venere fra i congiunti in amore; Aplicano a lei de gl'animali le colombe, per essere molto dedicate al coniugio amoroso, & de l'erbe il mirto, si per il soaue odore, si perche sēpre è uerde come l'Amore. Ancora perche successiuamēte, il mirto ha le foglie a due a due, perche l'Amore è sempre Gemino, & reciproco, ancora il frutto del mirto è negro, adenotare che l'amore da frutto maninconico, & angustioso, de li fiori gli danno la rosa per la sua bellezza, & soaue odore, & anco per essere circundata di spine acute, per che l'Amore è circundato di passioni, dolori, & tormenti pungitiui. SO. Quella Venere che si dipinge nuda in Mare, dentro a vna conca natante è questa medesima. PHI. In effetto venere humana fu una sola figliuola di Ioue, & di Dione, & fingono essersi maritata con Vulcano, ma in effetto fu maritata con Adone, & altri credono che prima si maritassi effettualmente con Vulcano, & di poi con Adone. Questa fu Regina in Cipri, & tanto dedita a l'Amore concupiscibile, che mostrò, et fece lecito a le donne l'essere publiche, per la sua grā bellezza, & relucente aspetto fu chiamata Venere a similitudine de la chiarezza di quel pianeta, stimando che quella celeste influisca in questa, non solamente gran bellezza, ma ancora ardente lasciuia, secondo è sua natura di causare nel Mondo inferiore uita delettabile, & generatione concupiscibile. Onde Venere in Cipri fu prima adorata per dea, &

templificata, ma li poeti sotto uelame di questa molte cose finte hanno detto, che sono simulacro de la natura, complessione, & effetti di Venere celeste, & le sue eccellenti uirtu sonno significate sotto nome di Venere magna figliuola di Cielo, & di Die (come già t'ho detto) ma la sua incitatione a la lasciuia carnale, i Poeti la demostrano narrando un'altro suo modo di nascimēto; Dicono che Saturno tagliò cō la falce i testicoli a suo padre Celio, et altri dicono che Ioue fu quello che gli tagliò a suo padre Saturno con la sua propria falce, & gittogli in Mare, del sangue de quali insieme con la schiuma del Mare nacq; Venere, & perciò la dipingono nuda dentro vna conca in mare. SO. Quale è l'allegoria di questa sua strana origine. PHI. I Testicoli di Celio sonno la uirtu generatiua, che deriua dal Cielo nel Mondo inferiore, de la quale è proprio strumento Venere, essendo quella che propriamente dà l'appetito, & uirtu generatiua a gl'animali. Dicono che Saturno gli tagliò con la falce, però che Saturno in Greco vuol dire Cronos, che significa tēpo, il quale è cagione de la generatione in questo Mondo inferiore, per che le cose temporali di esso, non essendo eterne bisogna che habbino principio, & che siano generate, ancora perche il tempo corrompe le cose che sonno sotto di lui, & ogni corruttibile bisogna che sia generato, si che il tempo significato per Saturno, portò per mezo di Venere la generatione dal Cielo nel mondo inferiore, che si chiama Mare per la sua continua mutatione di vna forma ne

l'altra con la continua generatione, & corruttione, & questo si fece per tagliare i testicoli con la falce, però che mediante la corruttione, si fa la generatione in questo Mondo. Ancora la propria natura di Saturno è di corrōpere, si come quella di Venere è di generare, che questa è causa del nascere, & quello del morire, perche se non si corrompessero le cose, non si generarebbe, & però dicono che Saturno con la sua falce, con la quale ogni cosa distrugge, et corrompe, tagliò i uirili di Celio suo padre, & gittogli in questo Mare mondano, de quali si generò Venere, che da a gl'inferiori uirtù generatiua mista, con la potentia corruttiua, per il tagliamento de i testicoli di Celio. Quelli che dicono che i testicoli, che furono tagliati, furono quelli di Saturno, de quali ne nacque Venere, significano che Saturno prohibisce la generatione, però che Ioue gli tagliò i testicoli, il per che egli restò inhabile al generare, ma li generatiui strumenti, che mancorono a Saturno formarono Venere, che è tutta la causa de la generatione. Significano ancora che Saturno è il pianeta, che primo poi del coito causa la concettione, però che esso fa la congelatione del sperma, & per questo domina nel primo mese de la grauidezza; Ma Ioue incontinente piglia egli il dominio de la concettione, formando la creatura nel mese secondo, nel quale esso Ioue domina; Et questo vuol significare il tagliamento de testicoli del padre Saturno primo ne la concettione, de quali testicoli, si dice che Venere ne nasce, però che ella è principale ne la generatione;

Ancora perche essa domina nel quinto mese, & fa perfetta tutta la formatione, & bellezza de la creatura, onde dicono che si generò del sangue de testicoli, & de la schiuma del mare, che vuol dire che l'animale si genera del sperma del maschio, che è il sangue de testicoli, & del sperma sottile de la dõna, che è a modo di schiuma, o uero intende per la schiuma il sperma de l'huomo, che è cosi bianco, & per il sangue, quel de la donna del qual si nutrisce la creatura, la dipingono nuda, per che l'amore non si puo coprire, & ancora perche ella è carnale, & perche gl'amanti si debbono trouare nudi; Nuota in mare, perche l'Amor generatiuo si stende per tutto questo Mondo, che continuamente è mutabile come Mare, ancora perche l'Amore fa gl'amanti inquieti, dubiosi, uagillanti, tempestosi come il mare. SO. Assai ho inteso de l'origine, & nascimento di Venere, già è tẽpo ch'io sappi del suo innamoramento con Marte. PHI. Dicono che Venere fu maritata a Vulcano, il quale per essere zoppo ella s'innamorò di Marte animoso, & strenuo in arme, col quale segretamente usando fu uista dal Sole, & acusata a Vulcano, il quale segretamente misse inuisibili reti di ferro intorno al letto, oue tutti dui giaceuano, & quiui nudi si trouorono presi, onde Vulcano chiamati gl'Dei, principalmẽte Nettunno, Mercurio, & Apolline, mostrò loro Marte, & Venere nudi, presi ne le reti ferree, al cui spettacolo si coprirono i Dei per uergognia il uiso, ma Nettunno solo pregò tanto Vulcano, che a' suoi preghi

Marte & Venere furono liberati, per la qual cosa sempre di poi Venere odiò il Sole, & tutta la sua progenie, per il che fece adulterare tutte le sue figliuole. SO. Che dici adunque o Philone di tanta lasciuia, & adulterio fra gli Dei celesti. PHI. Non solamente è scientifica, ma ancora utile l'allegoria di questa fabula, perche dimostra che l'eccesso de la lasciuia carnale, non solamente danna tutte le potentie, & uirtu del corpo de l'huomo, ma ancora causa difetto nel medesimo atto con dimminutione de l'ordinario. SO. Dichiaramela distesamente. PHI. Venere è l'appetito concupiscibile de l'huomo, il quale deriua da Venere, che secondo l'efficacia de la sua influentia, ne le natiuità è grande & intenso. Questa Venere è marità con Vulcano che è il Dio del Fuoco inferiore, il quale ne l'huomo è il suo Calor' naturale, che limita, & attua la concupiscentia, & come suo marito gl'è sempre congionto attualmente, il qual Vulcano dicono essere figliuolo di Ioue, & di Iunone, & che per esser' Zoppo il gittorono del Cielo, & da Tetide fu nutrito, & è fabro di Gioue, che fa li suoi artificij. Vogliono dire ch'el calor' naturale de l'huomo, & de gl'animali è figlio di Ioue, & di Iunone, perche ha del celeste misto con la materialità, & per la participatione di Gioue, et del Cielo è subietto de le uirtù naturali, animali, et uitali, et per cagione de la mistione che ha con la materia, non è eterno come il calor effettiuo del Sole, e de gl'altri corpi celesti, ne manco sempre potente, ne anco si truoua sempre a un' modo nel

corpo humano, anzi come fà il Zoppo cresce, & poi sciema, monta, & poscia cala, secondo la diuersità de l'età, & de le dispositioni de l'huomo; Et questo vuol dire che per essere Zoppo fu gettato del Cielo, per che il calor, & l'altre cose celesti sono vniformi, et nō zoppeggiano come l'inferiori, & che fu nutrito da Tetide, che è il Mare, perche cosi ne gl'animali, come ne la terra, questo calor' è nutrito da l'humidità, & quella il sostiene, & tanto è intenso, o uero remisso, quanto l'humido naturale proportionato gli è suffitiente, o men' suffitiente. Dicono essere fabro, & artefice di Gioue, perche è ministro di tante operationi mirabili, & iouiali, quante sonno nel corpo humano. Essendo adunque la concupiscentia venerea maritata, & congiunta col calor' naturale, s'innamora di Marte che è il feruente desiderio de la lasciuia, perche egli dà ardente libidine, eccessiua, & immoderata, & perciò dicono che non nacque del seme di Gioue ne participò cosa buona de le sue, ma nacque de la percussione de la vulua di Iunone, che vuol' dire la uenenosità del mestruo de la madre, perche Marte con le sue ardenti incitationi fà superchiare la potentia de la materia di Iunone, sopra la ragione di Gioue, si che la concupiscente venere si suole innamorare de l'ardente Marte, onde gli Astrologi pongono grandissima amicitia fra questi due Pianeti, & dicono che Venere correggie tutta la malitia di Marte col suo benigno aspetto, & che eccedendo la Lussuria per la mistione di ambi dui il Sole (che è

la chiara ragione humana) gl'accusa a Vulcano dando a conoscere che per quello eccesso il calor naturale uiene a mãcare, onde pone inuisibili catene, ne le quali uergognosamente si truouano presi ambi dui, gl'adulteri, per che come manca il calor naturale, manca la potentia de la libidine, & gli desiderij eccesiui si truouano legati senza libertà ne potentia, nudi d'effetto, & suergognati con penitentia, & cosi suergognati Vulcano gli mostra a gli dei; Vuol dire che fa sentire il difetto del calor naturale a tutte le potentie humane, che per le sue virtuose operationi si chiamano diuine, le quali tutte rimangono difettuose col mancamento del calor naturale, & specificano tre Dei, Nettunno, Mercurio, & Apolline, che sono tre capi de le potentie del corpo de l'huomo, Nettunno è l'Anima nutritiua con le uirtu, & potentie naturali, che uengono dal fegato, le quali si fanno con abbondantia d'humidità sopra la qual'è Nettunno. Mercurio è l'Anima sensitiua, che contiene il senso, il moto, & la cogitatione che procedeno dal cerebro, che sonno proprij di Mercurio, Apollo è l'Anima uitale pulsatiua, che porge gli spiriti, & il calor naturale per le arterie, la quale ha origine dal cuore, per che (come di sopra t'ho detto) il cuore nel corpo humano è, come Apollo nel Mondo, si che de l'eccessiua libidine segue danno, & uergogna al cuore, & a le sue uirtù, & al cerebro, & a le sue uirtù, & al fegato, & a le sue uirtu. Nissuno non basta aplacar Vulcano, ne a rimediare al suo difetto se non Net-

tunno,

tunno, che è la uirtù notritiua, che con la sua cibale humidità può recuperare il consunto calor'naturale, & restituire la potentia de la libidine in libertà. Dicono che venere hebbe grandissimo odio a la progenie del Sole, et che fece adulterare le sue figliuole, conuertendole a la natura di lei, perche l'Amore è inimico de la ragione, & la Lussuria contraria de la prudentia, & non solamente non gli obedisce, ma ancora preuarica, & adultera tutti i suoi consigli, & giuditij, conuertendoli a la sua inclinatione, giudicando quella, & li suoi effetti buoni & fattibili, onde gli esequisce con somma diligentia. SO. Di Marte, & di Venere ho inteso a sufficientia, & per questo i poeti debbono dire che di questi dui innamoramēti, ne nacq; Cupidine. PHI. Così è perche il uero Cupidine che è passione amorosa, & integra concupiscentia, si fa de la lasciuia di Venere, & del feruore di Marte, & perciò il dipingono fanciullino nudo, cieco con ale, & saettante, lo dipingono fanciullino, per che l'amore sempre cresce, & è sfrenato come sonno i fanciulli; Il dipingono nudo, perche nō si puo coprire, ne dissimulare; Cieco perche non puo uedere ragione nissuna in contrario, che la passione l'accieca; Lo dipingono alato per che egli è uelocissimo che l'amante uola col pensiero, & sta sempre con la persona amata, & uiue in quella. Le saette son' quelle con le quali egli trapassa il cuore de gl'Amanti, le quali saette fanno piaghe strette, profonde, & incurabili, le quali il piu de le uolte uēgono da li corrispondenti

raggi de gl'occhi de gl'amanti, che sonno a modo de saette. SO. Dimmi ancora come Venere parturì di Mercurio l'Hermofrodito. PHI. Tu dei sapere che li Poeti dicono che Mercurio nacque di Cielo, & di Die, & che è fratello di Venere, & secondo altri il fanno figliuolo di Ioue, & nutrito da Iunone, il qual Mercurio dicono essere Dio de l'eloquētia, Dio de le scientie, massime Mathematicha, Arithmetica, Geometria, Musica, et Astrologia, Dio de la medicina Dio de li Mercanti, Dio de Ladri, nuntio di Ioue & interpetre de gli Dei, & le sue insegne sōno una uerga circōdata da uno serpente, & da queste intentioni molte fauole si narrano di lui, ma in effetto il pianeta Mercurio influisce queste nature di cose, secondo la sua dispositione ne la natiuità de l'huomo; onde se egli ui si truoua forte, & con buono aspetto dà eloquentia elegantia, & dolce parlare, dottrina, et ingegno ne le scientie mathematiche, et con l'aspetto di Gioue fa Philosofi, et Theologhi, et con buono aspetto di Marte fa ueri Medici, et con mal'aspetto fa Ladri, o tristi Medici, massimamente quando è combusto dal Sole, onde uiene la fauola che rubbò le vache d'Apollinē, & dicono che generò di Lichione Antholomo ladro, & con Venere fa Poeti, Musichi, et Versificatori, et con la Luna fa Mercanti, et Negociatori, et con Saturno da profondissima sciētia, et vaticinio de le cose future, perche egli di sua natura è mutabile ne la natura del pianeta cō che si mescola, et mescolandosi con pianeta masculino, è maschio, et cō femminino, femmina, et

tra gl'huomini molti furono chiamati mercurij massimamente alcuni sapienti d'Egitto et medici, che participarono le uirtu mercuriali, et per essere Mercurio pianeta lucido, il fanno figliuolo di Cielo, et di Die, perche participa la sustantia celeste con la luce diurna, perche la luce di tutti i pianeti uiene dal Sole, che fà il di; E` fratello di Venere perche li parenti son' comuni, & essi due pianeti son' cõgiunti, & ogniuno di loro uolge il suo orbe, quasi in uno medesimo tempo cioè in uno anno, & uanno sempre appresso il Sole senza allontanarsi troppo da lui, & perciò dicono che sonno fratelli. Altri pongono Mercurio figliuolo di Gioue per la sua diuina sapientia & uirtù; & dicono essere nutrito da Iunone, per che la sapientia humana procede da la diuinità, & si sostiene ne li scritti materiali, significati per Iunone, il chiamano nuntio di Gioue, perche annuntia, & predice le cose future, che l'Omnipotente Dio vuol fare, & per questo, & per la sua eloquentia lo chiamano interprete de gli dei. La uerga sua è la rettitudine de l'ingegno che da ne le scientie, & il serpente che la circonda è il sottil' discorso che uà intorno del retto ingegno, o uero la uerga è l'intelletto speculatiuo de la scientia, & il Serpente è l'intelletto attiuo de la prudẽtia circa le uirtu morali, che il serpẽte per la sua sagacità è segno di prudẽtia, et la uerga per la sua rettitudine et fermezza è segno di sciẽtia. SO. Ho inteso che la uerga gli fu data di Apolline. PHI La fauola è che Mercurio rubbò le uache d'apolline, et essẽdo uisto da uno chiama-

to Batto perche tacesse, gli donò una vacha, ma dubitãdo volse far' esperientia de la fede di colui, et si transmutò in forma d'un'altro, et venne a Batto, et promissegli vn' bue s'egli riuelaua chi hauesse rubbate le vache, il qual Batto gli disse ogni cosa. Alhora Mercurio temendo d'Apolline il conuertì in un' sasso. Finalmente essendo la uerità per la sua diuinità manifesta a Apolline egli pigliò l'Arco per saettare Mercurio, ma facendosi inuisibile non lo potè giungere di poi accordandosi fra loro Mercurio presentò a Apolline la Cetera, & Apollo donò allui la uerga. Altri dicono che preuista da Mercurio la furia d'Apolline egli nascosamẽte gli tolse le sue saette de la faretra, la qual cosa uedẽdo esso Apollo, (ancora che fusse irato) rise de l'astutia di Mercurio, et perdonogli & gli de la uerga, & riceuè da lui la Cetara. SO. Che vuol significare tal fauola. PHI. Significa che li Mercuriali sonno poueri, ma sonno astuti per acquistare con inganno copertamente de labondantia, & richeza de Re, & de gran maestri, perche essi sogliono essere administratori, & segretarij reggij per l'attitudine Mercuriale che hanno, & questo vuol dire che Mercurio rubbò le vache a Apolline, per che Apollo significa, & fa i potenti signori, & le vache son' le loro richeze, & abbondantie, & quando i Principi sonno irati contra di loro per li loro latrocinij, essi si liberano da l'ira di quegli con l'astutia mercuriale, leuandoli le cause da le quali gli puo uenire la punitione, & mitigando la furia de Signori restano in

gratia. Ancora il suo stato basso fa che non sonno offesi da le furie de gran maestri, perche essi nõ gli fanno resistentia che cosi Mercurio è il piu piccolo di tutti i Pianeti, onde i raggi solari, & la combustione di quegli, manco gli nuoceno che a niuno altro pianeta; Accordati che sono insieme, Mercurio da à Apolline la Cetara, & Apollo dà allui la verga, uuol dire che il sapiente mercuriale serue il Principe comprudentia armoniale, & con eloquentia soaue, significata per la Cetara, & il Principe presta al sapiente mercuriale potentia, & autorità, & da credito, & riputatione a la sua sapientia, onde (dice Platone) che la potentia, & la sapientia si debbono abbracciare, perche la sapientia tempara la potentia, & la potentia fauorisce la sapientia. Significa ancora, che essendo acordati in coniuntione perfetta il Sole, & Mercurio in buono luogo de la natiuità, et in buono segno, fanno l'huomo mercuriale litterato essere potente, & l'huomo solare, & gran maestro esser' sapiente, prudente, & eloquente. SO. Assai m'hai detto de la natiuità di Mercurio, già è tempo che tu mi dichiari quello t'ho domandato, cioè come di lui, & di Venere nacque l'Hermafrodito. PHI. Questo è quello che dice Ptolomeo nel suo centiloquio, che quello huomo ne la natiuità del quale Venere si truoua in casa di Mercurio, & Mercurio in casa di Venere, & molto piu se sonno ambi dui congiunti corporalmente il fanno inclinato a brutta, et non natural' libidine, & ci sono di quegli che amano i maschi, et che non

si uergognono ancora d'essere agenti, & patienti insieme, facendo offitio non solamente di maschio, ma ancora di femmina, & questo simile chiamano Ermafrodito, che vuol dire persona de l'uno, & de l'altro sesso, & dicono il uero, che nasce de la coniuntione di Mercurio, & di Venere, & la causa è perche questi due pianeti non si complessionano bene, & naturalmente insieme, per essere Mercurio tutto intellettuale, & Venere tutta corporea, onde quando si mescolano ambe due nature fanno una libidine contrafatta, & non naturale. SO. De gl'innamoramenti, matrimonij, & generationi de gli Dei celesti, & de le loro nature, m'hai assai detto, tanto del padre uniuersale Demogorgone, quanto de li padri celesti, Ether, & Celio, & de pianeti che successiuamente procederno da quegli, cioè Saturno, Iuppiter, Marte, Venere, et Mercurio. Non mi resta altro a sapere, se nō de figliuoli di Latona, et di Ioue, cioè d'Apolline, & Diana, benche Diana non habbi che cercarne, essendo stata (come dicono) sempre uergine, uorrei saper solamēte de l'innamoramēto di esso Apolline con daphne, la qual dicono che fuggendo da lui fu conuertita in Lauro. PHI. De la generatione d'Apolline, & di Diana, di sopra hai già inteso il tutto. Fāno Diana vergine, perche l'eccessiua frigidità de la Luna, toglie l'incitatiōe et ardore de la libidine a quelle ne la natiuità, de le quali ella ha dominio, la chiamano Dea de mōti, et de cāpi, per che la Luna ha gran forza ne la germinatione de l'herbe, & de

gl'arbori, con le quali pasce gl'Animali saluatichi; La chiamano cacciatrice, perche col suo lume gioua a cacciatori di notte, & la chiamano ancora Guardiana de le uie, per che con la sua luce notturna fa le uie a caminanti piu sicure. Dicono che porta arco & saette, per che i raggi suoi molte uolte son' nociui a gl'animali, massimamente intrando per buchi stretti a modo di saette, le assegnano un' carro condotto da Cerui bianchi, per la loro uelocità, a significare ch'el suo moto è piu ueloce che di niuno altro Orbe, perche fornisce il suo circuito in un' mese, & la bianchezza è il suo proprio colore; Si chiama Luna, per che essendo nuoua illumina al principio de la notte, & chiamasi Diana, perche essendo uecchia anticipa il di, illuminando la mattina nanzi il leuare del Sole, & ancora perche molte uolte di giorno appare. SO. Di Diana mi basta, dimmi d'Apolline, & del suo innamoramento, che solamente questo de gl'innamoramenti de gli Dei celesti mi manca. PHI. Apollo appresso i poeti è Dio de la sapientia, et de la medicina, ha la cetara che gli donò Mercurio, et è presistente a le muse gl'appropriano il lauro, et il coruo, et dicono che porta arco, et saette. SO. La significatiõe uoglio. PHI. E' dio de la sapiẽtia perche domina spetialmẽte il cuore, et illumina i spiriti che sono origine de la cognitiõe et sapiẽtia humana, ancora per che con la sua luce si ueggono, et si discernono le cose sẽsibili da le quali deriua la cognitiõe e sapiẽtia; è dio de la medicina perche la uirtù del cuore, et il calor' naturale che depẽde da esso in tutto il

corpo cõſerua la ſanità, et ſana le malattie, ancora perche il calor tẽperato del Sole ne la primauera, ſana l'infirmità lunghe che reſtano de l'inuerno, & de l'Autunno, ne quali tempi per eſſere freddi, il calor' de Sole in quelli è debile, & diminuto, & perciò all'hora si cauſano molte infirmità, che con la rinnouatione del calore de la primauera si ſanano, ſe gli dà la Cetera, & dicono che è Dio de la muſica, perche fa l'armonia de la pulſatione che deriua da li ſpiriti del cuore in tutto il corpo humano, la qual armonia conoſcano i ſenſati medici al tatto. Ancora per che l'armonia celeſte fatta de la diuerſità de mouimenti di tutti gl'orbi la quale, (ſecondo t'ho detto) Pittagora tiene conſiſtere, ancora inconcordantia di uoce; Il Sole per eſſer' il piu grande, il piu lucido, & il principale fra tutti i pianeti, come Capitano di tutti, è quello che gouerna tutta l'armonia, & per quello gl'aplicano la Cetera, & dicono che l'hebbe da Mercurio, perche Mercurio da la concordantia, & ponderatione armoniale, ma il Sole come principale è il maeſtro de la muſica celeſte, & non ſenza ragione, poi ch'el ſuo moto è piu ordinato che di neſſuno de gl'altri, ua ſempre per mezo il zodiaco ſenza diſcoſtarſi, ſempre dritto nel ſuo moto, onde egli è miſura de moti de gl'altri, ſi come eſſo è quello che da a tutti gl'altri luce, & queſto ſignifica quello che dicono de l'eſſere preſidente a le muſe, le quali ſono noue, intendendo i noue orbi celeſti che fanno l'armonia, de quali eſſo è quello che forma l'uniuerſal' loro cõcordãtia. Le ſue ſaet-

te sonno i raggi che molte uolte nuoceno per troppo calore, o uero per uenenosità de l'Aere, il per che lo fanno attore de la peste. De gl'arbori gl'appropriano il Lauro, per esser caldo arromatico, & sempre uerde, et per che di quello sin coronano i sapienti poeti, & li triomphanti Imperadori, li quali tutti son' sottoposti al Sole, che è Dio de la sapientia & causa de l'esaltationi de gl'Imperij, et de le uittorie; Ancora per vno altro respetto gli danno il Lauro, perche Apollo per essere Dio de la sapientia influisce la diuinatione, onde dicono che come hebbe ucciso Phitone, principiò a dare responsi in Delos, & del Lauro si scriue, che dormendo l'huomo circondata la testa de le sue frondi sogna cose uere, & li suoi sogni participano diuinatione, & per questa causa gli appropriano il corbo, perche dicono che il corbo ha sessanta quatro uoci diuerse, da le quali si pigliaua augurij, & auspicij diuinatorij, piu che da nissuno altro animale. SO. Mi basta questo de la natura, & côditione d'Apolline, dimmi quel che appartiene al suo innamoramento con Daphne. PHI. Il poema è che uantandosi Apollo in presentia di Cupido de la uirtù del suo arco, & de le sue saette con le quali hauea ucciso Phitone uenenosissimo serpente, pareua quasi che non stimasse la forza de l'arco, & de le saette di Cupido, come armi fanciullesche inatte a cosi terribili colpi, di che sdegnatosi Cupido ferì Apollo d'una saetta d'Oro, & Daphne figliuola del fiume Peneo d'una di Piombo, onde fece che Apollo amò la uergine Daphne,

& la seguitò come si seguita l'oro, & a Daphne fece aggrauare l'Amore d'Apollo come aggraua il piombo, & che fuggiua continuamēte, ma uedendosi Daphne seguitare, et quasi giunta da Apollo, domādò soccorso a suo padre Peneo, et a gl'altri fiumi, i quali per campárla da lui la cōuertirono in Lauro, et trouandola Apollo cosi fatta Lauro, pur l'abbracciaua, et ella tremaua di paura, finalmente Apollo pigliò de le sue frondi, & ornò di quelle la sua Cetara, & la sua faretra, & il Lauro appropriò a se per suo arbore, di che Daphne rimase contenta di lui. SO. La fauola è bella, ma che significa. PHI. Vogliono mostrare quāto è grāde, & vniuersale la forza de l'amore, fino nel piu altiero, & potente Dio di tutti i celesti che è il Sole, onde galantemente fingono che egli si uantasse che col suo arco et le sue saette, che sonno i suoi caldissimi raggi, uccidessi l'horibil' serpente Phitone, che ogni cosa struggeua, la qual' cosa (come t'ho detto) significa l'acquosità del Diluuio che restò sparsa sopra tutta la Terra, & probibiua la generatione, & nutritione de gli huomini, & di tutti gl'altri animali terrestri, la quale acquosità il Sole con li suoi ardenti & saettanti raggi diseccò, & donò l'essere a quegli che uiueno sopra la terra, & perche tu sappi, o Sophia quale è l'arco d'Apolline precisamente, oltra il corso suo, et la circunferentia solare, con la quale egli leuò il danno del Diluuio, et ne assicurò del crudel Phitone, ti dirò che è quel uero arco di diuersi colori, che si rappresenta ne l'aere a l'incontro

del Sole quando il tempo è humido & piouitio il quale arco li Greci chiamano Iris, & significa quello che narra la sacra scrittura nel genesi, che passato il Diluuio restando solamente de gl'huomini Noe huomo giusto con tre suoi figliuoli, il quale si saluò in una Arca natante con un' maschio, & una femmina di ciascuna spetie d'Animali terrestri, Dio l'assicurò, che non procederebbe piu innanzi il Diluuio, & gli donò per segno quello Arco Iris, che si genera ne le nuuole, quando è piouuto, il qual da fermeza che non si può fare piu Diluuio, & concio sia che questo Arco si generi della raziatione de la circunferentia del Sole ne le nuuole humide, & grosse, & che la differentia de la loro grosseza faccia la diuersità de suoi colori, secondo la deformità de l'aprensione de le nuuole, seguita che l'arco del Sole è quello che fa per ordine di Dio la fermeza, & la sicurtà di non hauer a essere piu Diluuio. SO. A che modo il Sole col suo Arco, ne dà tal sicurtà. PHI. Il Sole non s'imprime quando fa l'Arco ne l'Aere sottile, & sereno, ma nel grosso humido, il quale se fusse dispessa grosseza sufficiente a poter' fare Diluuio per moltitudine, di pioggie non sarebbe capace di riceuere l'impressione del Sole, & fare l'Arco, & perciò l'apparitione di questa impressione, & arco ne assicura che le nuuole non hanno grosseza di poter' fare Diluuio. Questa è la fermeza, & la sicurtà che l'Arco ne dà del Diluuio, de la qual cosa n'è causa la forza del Sole, che purifica talmente le Nuuo-

le, & l'assotiglia in modo, che imprimendo in quelle la sua circunferentia le fà insuffitienti a poter'far'Diluuio. Onde con ragione, & prudentia hanno detto che Apollo amazò Phitone col suo Arco & con le sue saette, per la qual opera essendone esso Apollo superbo, & altiero secondo che è la natura solare, non però si pote liberare dal colpo de l'Arco, & Saetta di Cupido, però che l'Amore non solamente constringe gl'inferiori a amare i superiori, ma ancora trahe i superiori a amare gl'inferiori, il perche Apollo amò Daphne figliuola di Peneo fiume che è l'humidità naturale de la Terra, la qual'uiene da fiumi che passano per quella. Questa humidità ama il Sole, & mandando in essa i suoi ardenti raggi, procura di attraherla a se e salandola in uapori, & potrebbesi dire ch'el fine di tale esalatione fusse il nutrimento de celesti, per che i poeti tengono che essi si nutrischino de uapori, che ascendono de l'humidità del globo de la terra, ma conciosia che questo sia ancora metaforico, s'intende che si mantenga massimamente il Sole & i Pianeti nel suo proprio offitio, che è di gouernare, & sostenere il Mondo inferiore, & conseguentemente il tutto del'uniuerso, mediante l'esalatione de gl'humidi uapori, & perciò ama l'humidità, per conuertirla a se nel suo bisogno, ma ella fugge dal Sole, per che ogni cosa fugge da chi lo consuma; Ancora perche i raggi solari fanno penetrare l'humidità per li pori de la Terra, & la fanno fuggire da la superficie, & perciò il Sole l'arisolue, et quā-

do è già dentro de la terra, & che non puo piu fuggire dal Sole si conuerte in arbori, & in piante, con aiuto et influentia de gli dei celesti generatori de le cose, & con aiuto de li fiumi che la ristorano, & soccorono da la persecutione & comprensione del Sole. Dicono secondo la fabula che si conuertì in Lauro, per che il Lauro per essere arbore eccellente, diuturno, sempre uerde, odorifero, & caldo ne la sua generatiõe, et si manifesta piu in lui, che in nun'altro Arbore il mescolamento de i raggi solari con l'humido terreno. Dicono che fu figliuola di Peneo fiume, perche il terreno doue passa genera di molti Lauri. Dicono che Apollo hornò de le sue frondi la sua Cetera, & la sua farctra, significando che i chiari poeti che sonò la Cetera d'Apollo, & li uittoriosi Capitani, & i regnanti Imperatori, che sonno la farctra del Sole (il qual propriamente da le chiare fame, le potenti vittorie, & gli eccelsi triomphi) solamente sonno quegli che si sogliono incoronare di Lauro in segno di eterno honore, & di gloriosa fama, che si come il Lauro dura assai, cosi il nome de sapienti, & de uittoriosi è immortale, & si come il Lauro sempre è uerde, cosi la fama di questi è sempre giouane, ne mai s'inuecchia, ne secca, & si come il Lauro è caldo, & odorifero, cosi gl'animi caldi di questi, danno suauissimo odore ne' luoghi distanti, da una parte del Mõdo a l'altra. Onde questo Arbore si chiama Lauro per essere fra gl'altri arbori, come l'Oro fra i metalli, ancora per che si scriue che gl'antichi il nomina-

uano laudo per le sue lode, & per che de le sue foglie s'incoronauano quegli che erano degni di eterne lode, per il che questo è quello arbore, che s'appropria al Sole, & dicono che nol puo ferire Saetta del Cielo, però che la fama delle virtù, il tempo non la puo disfare, ne ancora i mouimenti, & le mutationi celesti, le quali ogni altra cosa di questo Mondo inferiore saettono, con inueteratione, corruttione, & oblivione. SO. Son' satisfatta da tè quanto a gli Amori de gli Dei Celesti, cosi de gli Orbi come de gli sette Pianeti. De gl'innamoramenti de gli altri Dei terreni & humani, non uoglio che tu ne pigli altra fatica, per che alla sapientia molto non importa, ma uorrei ben' che tu mi dichiarassi sẽza fauole o fintioni, quello che li sapienti Astrologi tengono de gli amori, & de gl'odij che si hanno i corpi celesti, & li Pianeti l'uno con l'altro particularmente. PHI. Sotto breuità ti dirò parte di quello che dimandi, chel tutto sarebbe cosa troppo prolissa. Gl'orbi celesti che gl'Astrologi hanno potuto conoscere sonno noue, i sette apresso di noi, sonno gl'Orbi de sette pianeti erratici, de gl'altri dui superiori, u'è l'ottauo, che è quello nel qual stanno fisse la grande multitudine de le Stelle che si uedeno, & l'ultimo & nouo è il Diurno, che in uno di, & in una notte, cioè in hore vinti quatro uolge tutto il suo circuito, & in questo spatio di tempo uolge seco tutti gli altri corpi celesti. Il circuito di questi orbi superiori si diuide in misura di trecento sessanta gradi,

diuisi in dodici segni, di trenta gradi l'uno, il qual circuito si chiama Zodiaco, che uol dire il circulo de gl'animali, perche quelli dodici segni sõno figurati d'animali, i quali sõno Aries, Tauro, Gemini, Cancer, Leo, Virgo, Libra, Scorpio, Sagittario, Capricorno, Aquario, et Pesce, de quali tre ne sõno di natura di fuoco caldi et sechi, cioè Aries, Leo, et Sagittario, et tre di natura di Terra, cioè freddi & sechi, cioè Tauro, Virgo, & Capricorno, tre di natura de l'Aere caldi & humidi, cioè Gemini, Libra, & Aquario, & tre di natura de l'acqua freddi & humidi, cioè Cancer, Scorpio, et Pesce. Questi segni hanno fra loro amicitia et odio, perche ogni tre di una medesima complessione partono il Cielo, per terzo, et son' lontani cento uinti gradi solamente, perciò sõno interi amici, come Aries cõ Leo, & con Sagittaio, Tauro, con Virgo, & Capricorno, Gemini con Libra, & con Aquario, Cancer con Scorpio, & con Pesce, che la conuenientia de l'aspetto trino, con la medesima natura gli concorda imperfetta amicitia, & quelli segni che partono il Zodiaco per sexto, che son' lontani sessanta gradi, hanno meza amicitia, cioè imperfetta, come Aries con Gemini, et Gemini con Leone, & Leone con Libra, & Libra con Sagittario, et Sagittario con Aquario, et Aquario, cõ Ariete; li quali oltre la conuenĩctia de l'aspetto sestile, son' conformi, che tutti son' masculini, & tutti d'una medesima qualità attiua, cioè che sonno caldi, o con siccità de la natura ignea, o uero con humidità de la natura aerea, perche in effetto il fuoco, et l'Aere hãno fra loro

mediocre conformità & amicitia, se ben sonno elementi. Questa medesima conformità hanno fra loro gl'altri segni di natura terrea, & acquea, perche ancora essi son' mezanamente conformi, cioè Tauro con Cancro, & Cancro con Virgo, & Virgo, con Scorpio, & Scorpio, con Capricorno, & Capricorno, con Pesce, & Pesce, con Tauro, che tutti hanno aspetto sestile di sessanta gradi di distantia, & sono femminini di una medesima qualità attiua, cioè freddi se ben si diuertiscono ne la qualità passiua, da secco a humido come è la diuersificatiōe de la terra uerso l'acqua, onde l'amicitia loro è meza, & imperfetta, non dimeno se li segni sonno oppositi nel Zodiaco ne la maggiore distantia che essere possa, cioè di cento ottanta gradi, hanno fra se intera amicitia, perche il sito de l'uno è opposito, & contrario totalmente a l'altro, & quando l'uno ascende l'altro discende, quando l'uno è sopra de la terra, l'altro è disotto, & ancora che sieno sempre d'una medesima qualità attiua, cioè ambi dui caldi, o ambi dui freddi, pure ne la passiua son' sempre contrarij, per che se vno è humido l'altro è secco, & questo giunto con l'opposita distanzia, et aspetto, gli fa capitali inimici, come Aries con' Libra, & Tauro con Scorpio, & Gemini con Sagittario, & Cancro, con Capricorno, & Leo con Aquario, & Virgo con Pesce, & quando son' distanti per il quarto del zodiaco, che è per nouanta gradi son' mezo inimici, si per essere la distātia, la metà de l'oppositione, come per esser' sempre le loro nature

contrarie

contrarie in ambe due qualità attiua & passiua, che se uno è igneo caldo, & secco, l'altro è acqueo freddo, & humido, & se è segno aereo caldo & humido, l'altro è terreo & freddo & secho come è Aries con Cancro, Leo con Scorpio, Sagittario con Pesce, che l'uno è igneo, l'altro è acqueo, & come sonno Gemini con Virgo, Libra con Capricorno, Aquario con Tauro, che l'uno è aereo, & l'altro Terreo, o ueramente sonno contrarij al meno ne la qualità attiua, che se l'uno è caldo l'altro è freddo, come Tauro con Leo, Virgo con Sagittario, Capricorno con Ariete, & cosi Cancro con Libra, Scorpio con Aquario, Pesce con Gemini, che tutti questi hanno fra loro contrarietà di qualità attiua, con aspetto quadrato di meza inimicitia. SO. Ho ben inteso come fra li dodici segni del Cielo si truoua amore, & odio, perfetto & imperfetto. Vorrei ora che mi dicessi se fra li sette Pianeti ancora si truoua. PHI. Li Pianeti s'amano l'uno l'altro quãdo si mirano d'aspetto benigno, cioè trino di distantia di cento uinti gradi, il quale è aspetto di perfetto amore, o uero d'aspetto sestile de la metà di quella distantia, cioè di sessanta gradi da l'uno a l'altro, il quale è aspetto di lento amore & di meza amicitia, ma si fanno inimici & s'odiano l'uno l'altro, quando si mirano d'aspetto opposito, de la maggiore distantia che possa essere nel Cielo, cioè di cento ottanta gradi, il quale è aspetto d'intero odio & inimicitia, & di totale oppositione, & ancora quando si mirano d'aspetto quadrato de la metà di quel-

la distantia, cioè di nouanta gradi da l'uno a l'altro è aspetto di meza inimicitia & d'odio lento. SO. Tu hai detto de gl'aspetti, chel trino & il sestile danno amore, & che l'opposito, & il quadrato danno odio. Dimmi quando sonno congiunti se sono in amore, o indisamore. PHI. La coniuntione de dui pianeti è amorosa, o uero odiosa secōdo la natura de due congiunti, che se son' congiunti i due pianeti benigni, chiamate fortune, cioè Iuppiter, et venere, si porgono amore et beniuolentia l'un' l'altro, et se la Luna si coniunge cō ogn' uno di loro, fa cōiuntiōe felice et amorosa, et se il Sole si cōgiunge con loro, fa nociua cōiuntione, et inimicabile, perche le fà combuste, et di poco ualore, ben' che a esso Sole sia in qualche cosa buona, ma nō però troppo per la loro combustione. Mercurio con Ioue fa coniuntione felice et amicabile, et con Venere la fa amorosa, ben' che nō molto retta, con la Luna è di mediocre amicitia, ma col Sole è combusto & la sua coniuntione è poco amicabile escetto se fussero uniti perfettissimamente & corporalmente, che all'hora sarebbe ottima, et amorosissima coniuntione, et per quella cresce il uigore del Sole come se fussero due Soli nel Cielo. La coniuntione del Sole con la Luna è molto odiosa, ben' che essendo uniti interamente, et corporalmēte alcuni Astrologi la faccino amicheuole, massimamente per le cose secrete, ma la coniuntione d'ogn' uno de li due pianeti infortunij, Saturno et Marte con tutti è odiosa, escetto quella di Marte con Venere che fa lasciuia amorosa & eccessiua. Quella di Saturno con Io-

ue è amorosa a Saturno, & a Ioue odiosa, ma la loro coniuntione col Sole si come è inimicheuole a esso Sole, cosi ancora è nociua alloro, per che il Sole gl'abbrucia, & debilita la sua potentia. Ancora nel far' male con Mercurio, & con la Luna hanno pessima coniuntione, & allor'stessi non utile. SO. Si come le coniuntioni sonno disformi nel bene, & nel male secondo la natura de pianeti congiunti, gl'aspetti beniuoli fra loro sonno ancora cosi disformi, o uero i maliuoli secondo le nature de due aspicienti. PHI. Gl'aspetti beniuoli si diuertiscano, & cosi i maliuoli piu o meno secondo son'gl'aspicienti, che quando le due fortune, Iuppiter & Venere si mirano di trino aspetto, o di sestile, è ottimo aspetto, & se è opposito o quadrato, si mirano inimicamente, ma nō però influiscono male alcūo, ma poco bene et con dificultà, & cosi quādo ogn'uno di loro mira la Luna et Mercurio, et il Sole d'aspetto amoroso, significa felicità de la sorte de la sua natura, & se d'aspetto inimicabile si mirano, significa poco bene, & hauuto con dificultà, ma se esse due fortune mirano i due infortunij di buono aspetto, cioè Saturno & Marte, danno mediocre bene, però con qualche timore & dispiacere, & se li mirano di male aspetto, dāno male sotto spetie di bene, escetto Marte con Venere, i quali hāno cosi buona complessione, che quando fra loro hāno buono aspetto, son'molto fauoreuoli massimamēte in cose amorose, & ancora Iuppiter con Saturno guardandosi con buono aspetto, fa cose diuine alte, et buone lontane da la sensualità,

dialogo

ancora Iuppiter fortunato correggie la durezza di Saturno, & Venere ben collocata, correggie la crudeltà & sceleraggine di Marte, & Mercurio di buono aspetto cō Marte, a Saturno fa poco bene & di cattiuo aspetto fa gran male, però che è conuertibile ne la natura di quel pianeta col quale si mescola. Mercurio con la Luna è buono con buono aspetto, & è malo con malo, li dui infortunij con la Luna di malo aspetto sonno pessimi, et di buono non buoni, ma moderano l'inconuenienti & cosi sonno col Sole. Il Sole con la Luna d'amoroso aspetto sonno ottimi, & correggono tutti gli eccessi & danni di Marte & di Saturno, ma di male aspetto sonno difficili & non buoni, & questo è il sōmario de le differentie de loro aspetti. SO. Mi basta Philone quello che m'hai detto de l'Amore & de l'odio, che s'hanno i dodici segni fra loro, & i Pianeti, dimmi ti prego se i pianeti hanno ancora essi amore & odio a un segno, piu che a un'altro. PHI. Hanno Certamente per che i dodici segni diuisamente sōno case o domicilij de le sette pianeti, & ogn'uno ha amore a la sua casa, perche trouandosi in quel segno la sua uirtù è piu potente, et odia il segno opposito de la sua casa, però che trouandosi in quello la sua uirtu si debilita. SO. Con qual ordine si parteno questi dodici segni per le case de sette pianeti. PHI. Il Sole & la Luna hanno ogn'uno di loro una casa in Cielo, quella del Sole è il Leone; Quella de la Luna è Cancro, gl'altri cinque pianeti hanno due case per uno, Saturno ha per case Capri-

il sole in Leone

la Luna in Cancro

corno, & Aquario, Iuppiter Sagittario & Pesce, Marte Ariete & Scorpio, Venere Tauro & Libra, Mercurio Gemini & Vergine. SO. Dimmi se assegnano alcuna causa al l'ordine di coteste partitioni. PPI. La causa et l'ordine de la positione de Pianeti secondo gl'antichi; Il piu alto che è Saturno per la sua eccessiua, frigidità, pigliò per sue case Capricorno & Aquario, che sonno quelli due che quando il Sole si truoua in essi, che è da mezo Dicembre fino a mezo Febraro, il tempo è piu freddo & tempestoso di tutto l'Anno, le qual cose son' proprio de la natura di Saturno. Iuppiter per essere secondo presso a Saturno le due case sue nel Zodiaco sonno apresso le due di Saturno Sagittario nanzi Capricorno, & Pesce di poi Aquario. Marte che è il terzo pianeta apresso Gioue, ha le sue due case appresso di lui, Scorpio nanzi a Sagittario, & Aries di poi di Pesce; Venere che secondo gl'antichi è il quarto Pianeta appresso di Marte, ha le sue due case presso a quelle, cioè Libra innanzi Scorpio, & Tauro di poi Ariete. Mercurio che e il quinto Pianeta apresso Venere (secondo gl'antichi) ha le sue case presso di quelle, cioè Virgo nanzi Libra & Gemini di poi di Tauro; il Sole che gli antichi pongono sesto pianeta appresso Mercurio, ha vna sola casa nanzi di Virgo casa principal' di Mercurio, & la Luna che è il settimo & vltimo pianeta, ha la sua casa poi di Gemini che è l'altra casa di Mercurio. Si che non a caso, ma per ordine certo li Pianeti hanno sortito le loro case nel Zodiaco.

Saturno in Capricorno et Aquario.
Iupiter in sagittario et pescie.
Marte in Ariete et scorpio.
Venere in Tauro et libra.
Mercurio in Gemini et Vergine.

SO. Questo ordine mi piace, & è conforme a la positione de pianeti, secondo gl'antichi che poneuano il Sole sotto Venere & Mercurio. Ma secondo i moderni Astrologi che lo pongono appresso Marte sopra di Venere, quest'ordine nõ sarebbe giusto ne ragioneuole. PHI. Ancora secõdo questi moderni l'ordine sarebbe giusto, facẽdosi però principio non da Saturno, ma dal Sole & da la Luna, & da le sue case, per essere questi li due luminari Principi del Cielo, & gl'altri suoi seguaci. I quali Sole & Luna hanno principal' cura de la uita di questo mondo. SO. Dichiaramelo un' poco. PHI. Si come prima faceuamo principio da Capricorno che è il solstitio hiemale, quãdo i giorni principiano a cresciere, cosi hora faremo principio da Cancro, che è il solstitio vernale, quando i giorni son' maggiori de l'ãno nel fine del crescimẽto, il qual Cancro per essere freddo & humido de la natura de la Luna è casa de la Luna, & Leo che è appresso per essere caldo & secco de la natura del Sole, & perche quando il Sole è in quello è potentissimo, è fatta casa del Sole. SO. Tu fai adunq; la Luna prima del Sole. PHI. Non te ne marauigliare che ne la sacra creatione del Mõdo la notte s'antepone al di, et come t'ho detto Diana fu Lucina secondo i poeti nel nascimento d'Apolline. Si che rettamẽte Cancer casa de la Luna è prima di Leo casa del Sole. Appresso di questi due stãno le due case di Mercurio il quale è il piu uicino alla Luna, la quale è il primo pianeta, & piu inferiore, et esso Mercurio il

secondo, le case del quale son' Gemini innanzi Cancro, & Virgo di poi Leo, Venere che è il Terzo è sopra Mercurio & ha le sue case presso quelle di Mercurio, Tauro nanzi di Gemini, & Libra poi di Virgo. Marte che è il quinto è sopra di Venere, et del Sole, ha le sue case presso quelle di Venere, Aries innāzi Tauro, et Scorpio doppo Libra, Iuppiter che è il Sexto è sopra di Marte, ha le sue case presso quelle, Pescie innāzi Ariete, et Sagittario doppo Scorpio, Saturno che è il Settimo piu alto è sopra di Gioue ha le sue case presso a quelle di esso Ioue, Aquario innāzi di Pesce, et Capricorno di poi Sagittario, et uēgono a essere l'una apresso l'altra, perche sōno gl'ultimi segni oppositi et piu lōtani da quelli del Sole, et da quelli de la Luna, cioè Cancro, et Leo. SO. Son' satisfatta de l'ordine che hāno i pianeti ne la partitione de' dodici segni per le case loro, et ogn'uno con ragione ha amore a la sua casa et odio a la contraria (secondo hai detto) ma vorrei sapere da te se questa oppositione de segni corrispōde a la diuersità, o cōtrarietà di quei pianeti de quali quelli segni oppositi son' case. PHI. Corrispondono Certamente, perche la contrarietà de pianeti corrisponde a l'oppositione de' segni loro case, che le due case di Saturno Capricorno et Aquario, sōno opposite a quelle de dui luminari, Sole, et Luna, cioè a Cancro et a Leone, per la cōtrarietà de l'influentia, et natura di Saturno, a quella de due luminari. SO. A che modo. PHI. Per che si come i luminari sonno cause de la vita di questo Mondo inferiore, de le piante de

gl'Animal, et de gl'huomini, porgendo il Sole il caldo naturale, & la Luna l'humido radicale, però che col caldo si uiue & con l'humido si nutrisce. Cosi Saturno è causa de la morte, & de la corruttione de gl'inferiori con le sue qualità contrarie di freddo & di secco. Et le due case di Mercurio Gemini, & Virgo son contrarie a quelle di Gioue, Sagittario, & Pesce, per la contrarietà de la loro influentia. SO. Qual sonno. PHI. Iuppiter dà inclinatione d'acquistare abbundanti richeze, & perciò gl'huomini iouiali comunemente sonno richi, magnifici, & opulenti, ma Mercurio perche dà inclinatiõe per inuestigare sottili scientie, & ingegnose dottrine, leua l'animo da l'acquisto de la robba, & perciò il piu de le uolte i sapienti son pochi richi, & i richi poco sapienti, perche le scientie s'acquistano con l'intelletto speculatiuo, & le richeze con l'attiuo, & essendo l'Anima humana una, quando si dà a la uita attiua s'aliena da la contemplatiua, & quando si dà a la contemplatione non stima le mondane faccende, & questi tali huomini son poueri per elettione, perche quella pouertà ual piu che l'acquisitione de le richeze; Si che con ragione le case di Mercurio sonno opposite a quelle di Gioue, & quelli che ne le loro natiuità hanno le case de l'uno che ascendono sopra terra, hanno le case de l'altro che descendono sotto terra, talmente che di raro il buono iouiale, è buon mercuriale, & il buon mercuriale buono iouiale. Restano le due case di Venere Tauro, & Libra, le quali sonno opposite a le

site a le due di Marte Scorpio & Ariete, per la contrarietà complessionale che è da l'uno al'altro. SO. Come contrarietà anzi amicitia, & buona conformità per che (come tustesso hai detto) Marte è innamorato di Venere, & ambi due si confanno ben'insieme. PHI. Non è la contrarietà de la loro influentia come quella di Ioue a Mercurio, ma è ne la complessione, come quella di Saturno a i Luminari, ben'che essi sieno Ancora (come t'ho detto) contrarij in influentia. Ma Marte & Venere son' solamente cõtrarij in cõplessione qualitatiua, che Marte è secco caldo et ardente, et Venere è fredda, & humida temperata, non come la Luna la quale infrigidità & humidità è eccessiua. Onde essi Marte, & Venere, si confanno bene come due contrarij de la mistione, de quali prouiene temperato effetto, massimamente ne gl'atti nutritiui & generatiui, che uno da il calore che è la causa attiua in ambi due, & l'altro da l'humido temperato che in quelli è lá causa loro passiua, & se ben' il calor di Marte è eccessiuo in ardore, la fragidità temperata di Venere il tempera, & lo fa proportionato a le tali operationi, in modo che ne la tal contrarietà consiste la conuenientia amorosa di Marte, & di Venere, & solamente per quella hanno le case loro opposite nel Zodiaco. SO. Mi piace questa causa de l'oppositione de segni per l'odio o uero contrarietà de pianeti, de quali son' case. Dimmi ti prego se ancora ne l'ordine & oppositione appare alcuna cosa del loro amore & beniuola amicitia, si come appare l'odio & la contrarietà. PHI. Si che appare mas-

ſimamente nei luminari; vedrai che Iuppiter per eſſere fortuna maggiore, niuna de le ſue caſe mira d'aſpetto inimicheuole, le caſe de dui luminari Sole, & Luna, come Saturno per eſſere infortunio maggiore che niuna de le sue caſe mira d'aſpetto beniuolo quelle de i luminari, anzi d'oppoſito, che è totalmente inimicabile, ma la prima caſa di Gioue cioè Sagittario mira d'aſpetto trino d'intero amore, Leone caſa del Sole luminario maggiore, et la seconda cioè Peſce, mira Cancro caſa de Luna luminare minore d'aspetto medeſimamente trino, d'amore perfetto; Ancora niuna de le case di Mercurio ha inimicheuole aſpetto con la caſa del Sole, et cō quella de la Luna per eſſere ſuo familiariſſimo. Anzi la prima caſa sua che è Gemini mira d'aſpetto ſeſtile di mezo amore Leone caſa del Sole et la sua seconda che è Virgo mira Cancro caſa de la Luna similmente d'aſpetto ſeſtile amicabile; Reſtanui le caſe di Venere fortuna minore, et di Marte infortunio minore, li quali pianeti si come ſon' cōformi in una influentia, coſi egualmente le loro caſe hanno mediocre amicitia a quelle del Sole, et de la Luna, che Ariete prima caſa di Marte ha aſpetto trino con Leone caſa del Sole, per eſſere ambi li pianeti et ambi li segni d'una medeſima cōpleſſione calda et ſecca, et hanno aſpetto quadrato di meza inimicitia con Cancro caſa de la Luna, per eſſere di qualità cōtraria. Marte è la sua caſa Ariete, che sono caldi, et ſechi cō la Luna, et con la sua caſa Cancro che sonno freddi et humidi. Et Scorpio secōda caſa di Marte ha aſpetto trino di perfetto amore con Cancro caſa de la Luna, per eſſere ambi

due segni d'una cõplessione freddi et humidi, ma con Leone casa del Sole ha aspetto quadrato, per la loro contrarietà di caldo et secco quale è Leõe, al freddo et humido, quale è Scorpio, et quasi in questo modo si portano le case di Venere con quelle de luminari, che Tauro prima casa di Venere mira Cancro casa de la Luna d'aspetto sestile amicabile, et sono ambi dui freddi, et mira Leone casa del Sole d'aspetto quadrato mezo inimicheuole, il quale gl'è contrario per esser' caldo, et cosi Libra seconda casa di Venere, mira Leone d'aspetto sestile amicabile, perche ambi due son' caldi, et Cancro per essere freddo d'aspetto quadrato di meza inimicitia, si che questi due pianeti Marte, et Venere, sonno mezi di Saturno et di Ioue, onde le loro case sonno miste d'amicitia con quelle del Sole et de la Luna. Molte altre proportioni, o Sophia ti potrei dire de l'amicitie et inimicitie celesti, ma le uoglio lassare perche farebbono troppa longa, et difficile la nostra confabulatione. SO. Solamente circa questa materia uoglio ancora che tu mi dica se li pianeti hanno altra sorte di amicitia, & odio a li segni oltra d'essere loro case contrarie di quelli, o uero ben'aspicienti. PHI. L'hanno certamente; Prima per l'esaltatione de pianeti, che ogn'uno ha un'segnio, nel quale ha potentia d'esaltatione, il Sole in Ariete, la Luna in Tauro, Saturno in Libra, Iuppiter in Cancro, Marte in Capricorno, Venere in Pesce, Mercurio in Virgo, ben che sia una de le sue case. Hanno ancora autorità di triplicità, la quale hanno tre Pianeti in ciascuno segno, cioè Sole, Iuppiter, & Saturno, ne li tre segni di

Fuoco, che sonno de li sei masculini, cioè Ariete, Leo, & Sagittario, Venere la Luna & Marte hanno autorità ne' segni femminini, cioè ne li tre segni terreni, Tauro, Virgo, & Capricorno, & ne li tre acquosi Cancro, Scorpio, & Pesce, Saturno, Mercurio, & Iuppiter hanno triplicità ne li tre segni, che sonno gl'altri tre masculini, Gemini, Libra, & Aquario. Io non ti dirò diffusamente le cause di questa sortitione per euitare longezza; Solamente ti dico che ne' segni masculini hanno triplicità li tre pianeti masculini, & ne' segni femminini, tre pianeti feminini, hanno ancora i pianeti amore alle lor' faccie, et ogni dieci gradi del Zodiaco è faccia d'un' pianeta, et li primi dieci gradi d'Ariete son' di Marte i secondi del Sole, li terzi di Venere, et cosi successiuamente per ordine de pianeti, et de segni fino a gl'ultimi di essi gradi di Pesce, che uegono ancora a essere faccia di Marte. Hanno ancora i pianeti escetto il Sole, & la Luna amore a' suoi termini, perche ogn' uno de li cinque Pianeti restanti ha certi gradi di termini in ogn' uno de li segni. Hanno ancora tutti i pianeti amore a li gradi luminosi, et fauoreuoli, & odio a gl'oscuri & abietti, & hanno amore a le stelle fisse, quando si congiungono con quelle, massimamente se son' de le grandi & lucide, cioè de la prima grandezza, o de la seconda, & hanno odio a quelle Stelle fisse che sonno di natura contraria a loro. Hora mi pare che io t'habbia de gl' amori & de gl'odij celesti detto tanto che basti per questo nostro parlamento. SO. Ho inteso assai copiosamente de gl'amori celestiali, vorrei hora sapere, o Philone

se quelli spiriti, o uero intellètti spirituali celesti, sono anco ra essi come tutte l'altre creature corporali legati da l'amore, o ueramente se per essere separati da materia sono sciolti da gl'amorosi legami. PHI. Ancora che l'amore si truoui ne le cose corporali & materiali, non però è proprio di quelle, anzi si come l'essere, la uita, & l'intelletto, & ogni altra perfettione, bontà & bellezza depende da gli spirituali, & deriua da gl'immateriali, ne materiali, in modo che tutte queste eccellentie prima si truouano ne gli spirituali, che ne corporali. Cosi l'Amore prima & piu essentialmente si truoua nel Mondo intellettuale, & da quello nel corporeo depende. SO. Dimmi la ragione. PHI. Ne hai tu forse qualcuna in contrario. SO. Questa u'è pronta, che tu m'hai mostrato che l'amore è desiderio d'unione, & chi desidera gli manca quello che desidera, & il mancamento ne gli spirituali non è, anzi è proprio de la materia, & perciò in loro non si debbe trouare amore; Ancora perche i materiali come imperfetti sogliono desiderare di vnirsi con li spirituali che sono perfetti, ma li perfetti come possono desiderare d'unirsi con gl'imperfetti. PHI. Li spirituali s'hanno amore non solamente l'uno l'altro, ma anco ra essi amano i corporali, & materiali, & quello che tu dici che l'amore dice desiderio, & ch'il desiderio dice mancamento è uero, ma non è inconueniente, che essendo ne gli spirituali ordini di perfettioni, che l'uno sia piu perfetto de l'altro, & di piu chiara, & sublime essentia che l'inferiore che è da manco ami il superiore, & desideri unirsi con lui,

onde tutti amano principalmente, & sommamente il sommo, et perfetto Dio, che è la fontana da la quale ogni essere et ben' loro deriua, l'unione, de la quale tutti affettuosissimamente desiderano & la procurano sempre con li suoi atti intellettuali. SO. Ti concedo che li spirituali s'amino l'uno l'altro, però che l'inferiore ama il superiore, ma non il superiore l'inferiore, & manco che li spirituali amino i corporali, o uero materiali, conciosia che essi siano piu perfetti & che non habbino mancamento de gl'imperfetti, & perciò non li possono disiare, ne amare come hai detto. PHI. Già ero per risponderti a questo secondo argumẽto se tu fussi stata patiente, sappi che si come gl'inferiori amano i superiori desiderando unirsi con loro, per quello che ad essi manca de la loro maggiore perfettione, cosi i superiori amano gl'inferiori, & desiderano unirli con loro, per che sieno piu perfetti, il quale desiderio presuppone ben' mancamento non nel superiore desiderante, ma ne l'inferiore bisognante, per che il superiore amando l'inferiore desidera suplire quel che manca di perfettione a l'inferiore con la sua superiorità, & in questo modo li spirituali amano i corporali, & materiali per suplire con la loro perfettione al mancamento di quelli, & per unirli con essi, e farli eccellenti. SO. Et tu qual hai per piu uero, & intero amore, o quello del superiore a l'inferiore, o uero quel de l'inferiore al superiore. PHI. Quel del superiore a l'inferiore, et del spirituale al corporale. SO. Dimmi la ragione. PHI. Perche l'uno è per riceuere, l'altro per dare, il spi-

rituale superiore ama l'inferiore come fa il padre il figliuolo, & l'inferiore ama il superiore, come il figliuolo il Padre; Tu sai pure quanto è piu perfetto l'Amore del Padre che quel del figliuolo. Ancora l'Amore del Mondo Spirituale, al Mondo corporale è simile a quello chel maschio ha a la Femmina, & quello del Corporale a lo Spirituale, a quel de la Femmina al maschio, come già di sopra t'ho dichiarato. Habbi patientia, o Sophia, che piu perfettamente ama il maschio che dà, che la Femmina che riceue, & frà gl'Huomini i benefattori amano più quelli che riceuano i suoi benefitij, che li benefitiati i benefattori; Per che questi amano per il guadagnio, & quelli per la virtù, & l'uno Amore ha de l'utile, & l'altro è tutto honesto. Tu sai pur quanto l'honesto è piu eccellente che l'utile, si che non senza ragione io t'ho detto che l'amore ne li Spirituali è molto piu eccellente, & perfetto uerso, li corporali che ne li corporali uerso li Spirituali. SO. Mi satisfà quello che m'hai detto, ma due altri dubij ancora m'occorrono, l'uno è chel desiderio presuppone mancamento, debbe essere mancamento de la cosa desiata nel desiderante, & amante, et non mancamento de la perfettione de l'Amante ne la cosa amata, come par che tu dica, cioè ch'el mancamento sia ne l'inferiore disiderato, & amato dal superiore. L'altro dubio è che io ho inteso che le persone amate in quanto sono amate sō piu perfette che gli amanti, per che l'Amore è de le cose buone, et la cosa ama-

ta è fine & intento de l'amante, & il fine è il piu nobile, come adunque l'imperfetto puo essere amato dal perfetto, come dici. PHI. Li tuoi dubij son' di qualche importantia la solutione del primo è, che ne l'ordine de l'universo l'inferiore depende dal superiore, & il Mondo corporeo dal Spirituale, onde il mancamento de l'inferiore addurrebbe mancamento al superiore dal qual depende, però che l'imperfettione de l'effetto denota imperfettione de la causa, amando adunque la causa il suo effetto, & il superiore l'inferiore, desidera la perfettione de l'inferiore, et d'unirselo seco per liberarlo da difetto, perche liberando lui egli salua se stesso di mancamento, & imperfettione, si che quando l'inferiore non si viene a vnire col superiore, non solamente egli stà defettuoso, & infelice, ma ancora il superiore resta maculato con mancamento de la sua eccelsa perfettione, chel padre non puo essere felice padre, essendo il figliuolo imperfetto però dicono gl'antichi ch'il peccatore pone macula ne la diuinità, & l'offende, cosi come il giusto l'esalta. Onde con ragione non solamente l'inferiore ama, & desidera vnirsi col superiore, ma ancora il superiore ama, & desidera unir' seco l'inferiore, acciò che ogn'uno di loro sia perfetto nel suo grado senza mancamento, & acciò che l'universo s'unisca & si leghi successiuamente, col legame de l'Amore che unisce il Mondo corporale col Spirituale, & l'inferiori con li superiori, la qual Vnione è principal' fine del sommo opifice, et Omnipotente Dio, ne la produttione del Mondo con diuersità ordinata, & pluralità unificata. SO. Del

primo dubbio ueggo la ſoluttione, ſoluimi hora il ſecondo.
PHI. Ariſt. il ſolue, che hauendo prouato che quelli che muoueno eternalmente li corpi celeſti, ſonno Anime intellettiue & immateriali, dice che li muoueno per qualche fine de le loro anime & intento, & dice che tal'fine è piu nobile & piu eccellente che il medeſimo motore, per che il fine de la coſa è piu nobile di quella, & de le quatro cauſe de le coſe naturali che ſonno la materiale, la formale, & la cauſa agente, che fa, o muoue la coſa, & la cauſa finale che è il fine che muoue l'agente a fare, di tutte la materiale è la piu baſſa, la formale è meglio che la materiale, & l'agente è migliore & piu nobile di tutte due, per che è cauſa di quelle, & la cauſa finale è piu nobile & eccellente di tutte quatro, & piu che la cauſa agente, però che per il fine si muoue l'agente. Onde il fine ſi chiama cauſa di tutte le cauſe, per queſto ſi conclude che quello che è il fine per il quale l'Anima intellettiua d'ogn'uno de li Cieli muoue il ſuo orbe è di piu eccellentia non ſolamente chel Corpo del Cielo, ma anchora che la medeſima Anima, il qual' dice Ariſt. che eſſendo amato, & deſiderato da l'Anima del Cielo, per ſuo amore queſta anima intellettuale con deſiderio fermo, & affettione inſatiabile muoue eternalmente il corpo celeſte appropriato a lei, amando quello, & uiuificandolo, se ben'eſſo è il manco nobile, & inferiore a lei, per che egli è corpo, & ella intelletto, il che principalmente fa per l'Amore che ha al ſuo amato ſuperiore, &

& piu eccellente di lei, desiderando unirsi eternalmente con lui, & farsi con quella unione felice, come una uera amante con il suo amoroso, per laqual cosa potrai o Sophia intendere che i Superiori amano l'inferiori, & li spiritua li i corporali per l'Amore che hanno ad altri loro superiori, & per fruire la loro Vnione gl'amano, & amandoli bonificano i loro inferiori. SO. Dimmi ti prego quali son' da piu che l'anime intellettiue, che muoueno i cieli, che possono essere loro amanti, & desiderare la loro ynione, & che con quella si faccino felici, & che per quella sieno cosi solleciti amuouere eternalmente i suoi Cieli, & anco è dibisogno che tu mi dica a che modo i superiori amando gl'inferiori fruiscono l'unione de li loro superiori, perche di ciò la ragione a mè non è manifesta. PHI. Quanto a la tua prima interrogatione, li Philosofi commentatori d'Aristotile, procurano di sapere quali fussero questi cosi eccellenti, che sonno fini & piu sublimi che l'Anime intellettiue mo uitrici de Cieli, & la prima academia de gl'Arabi, Alfarabio, Auicenna, Algazeli, & il nostro Rabi Moise d'Egitto nel suo Morbe, dicono che ad ogni orbe sonno appropriate due intelligentie, l'una de le quali lo muoue effetualmente, & è anima motiua intellettuale di quello Orbe, & l'altra la muoue finalmente perche è il fine per il quale il motore cioè l'intelligentia, che anima il Cielo muoue il suo Orbe, il quale è amato da quella, come piu eccellente intelligentia, & desiderando vnirsi con quello che

ama, muoue eternalmente il suo Cielo. SO. Come constaria adunque quella sententia de Philosofi del numero de gl'Angeli, o uero intelligentie separate mouitrici de Cieli, che son tante quanti gl'Orbi che muoueno & non piu, che secondo questi Arabi l'intelligentie sarebbono doppio numero de gl'Orbi. PHI. Dicono che consta questo detto & questo numero in ogn'una di queste due spetie d'intelligentie cioè mouitrici & finali, per che bisogna che sieno tante l'intelligentie mouitrici, quanto gl'Orbi, & tante l'intelligentie finali, quanto quelli. SO. Alterano ueramente quello anticho detto, in farli doppio il numero, ma che diranno del primo motore del Cielo supremo che teniamo essere Iddio, questo è pure impossibile ch'egli habbia per fine, alcuno migliore di se. PHI. Questi Philosofi Arabi tengono chel primo motore non sia il Sommo Dio, perche Dio sarebbe anima appropriata a un'Orbe, come sonno l'altre intelligentie mouitrici, la qual appropriatione, & parità in Dio sarebbe non poco inconueniente, ma dicono ch'el fine per il qual muoue il primo motore è il sommo Iddio. SO. Et questa oppinione è concessa da tutti gl'altri Philosofi. PHI. Non certamente che Auerrois, & de gl'altri che da poi hanno commentato Aristotile, tengono che tante sien l'intelligentie quanti gl'Orbi, & non più, & ch'il primo motore sia il Sommo Dio. Dice Auerrois, non essere inconueniente in Dio l'appropriatione sua a l'Orbe, come Anima, o forma datrice

dialogo

l'essere al Cielo superiore, però che tali anime son' separate da materia, & essendo il suo orbe quello che tutto l'universo contiene, & abbraccia, & muoue col suo mouimento tutti gl'altri Cieli; Quella intelligentia che l'informa, & muoue & gli da l'essere, debbe essere il sommo Dio, & non altro, che lui per essere motore non si fa eguale a gl'altri, anzi resta molto piu alto & sublime, si come il suo orbe è piu sublime che quelli de l'altre intelligentie. Et si come il suo Cielo comprende, & contiene tutti gl'altri, così la sua uirtù contiene la uirtù di tutti gl'altri motori, & si per essere chiamato motore come gl'altri fusse eguale a loro; ancora secondo i primi sarebbe eguale a l'altre intelligentie finali, per essere come loro fine del primo motore, & in conclusione dice Auerrois, che poner' piu intelligentie di quelle che la forza de la philosofica ragione induce, non è da filosofo, conciosia che altrimenti non si possa uedere se non quanto la ragione ci dimostra. SO. Piu limitata oppinione mi pare questa che quella de primi, ma che dirà costui in quello che afferma Arist. (et la ragione con esso) chel fine del motore de l'Orbe è piu eccellente di esso motore. PHI. Dice Auerrois che Arist. intende che la medesima intelligentia che muoue, sia fine di se stessa nel suo mouimento continuo, però che muoue l'orbe per impire la sua propria perfettione, secondo il quale è piu nobile per essere fine del moto, che per essere efficiente di quello, onde questo detto d'Arist. è piu tosto comparatiuo fra le due spetie di cau-

salità che si truouano in una medesima intelligentia, cioè effettiua, & finale che comparatiuo d'una intelligentia all'altra come dicono li primi. SO. Strano mi pare che per questi respetti Arist. dica che una medesima intelligentia sia piu perfetta di se stessa. PHI. Anco a me par senza ragione, che vn detto cosi comparatiuo assolutamente come questo d'Arist. si debbi intendere respettiuamente d'una medesima intelligentia, et ben che questa sententia di Auerroe sia uera, & massimamente nel primo motore, che essendo Dio, bisogna che sia fine del suo moto, & attione, & ancora sia uero che la causa finale sia piu eccellente, che l'effettiua, non perciò pare che sia intentione d'Arist. in quel detto inferir tal sententia. SO. Quale adunque parrebbe a te che fussi. PHI. Demostrare chel fine di tutti i motori de Cieli, è una intelligentia piu sublime, & superiore di tutte, amata da tutti, con desiderio di unirsi con lei, ne la quale consiste la lor somma felicità, & questo è il sommo Dio. SO. Et tu tieni che egli sia il primo motore. PHI. Sarebbe lungo dirti quello, che in ciò si può dire, & forse sarebbe audacia affermare l'una oppinione sopra l'altra, ma quando io ti conceda che la mente d'Arist. sia chel primo motore sia Iddio, ti dirò che tiene che esso sia fine di tutti i motori, & piu eccellente che tutti gl'altri, de quali è superiore, ma non dice che sia piu eccellente di se stesso. Ancor che in lui sia piu principale l'essere causa finale d'ogni cosa, perche l'uno è fine al quale l'altro s'indiriza. SO. Et tu

nieghi che gl'altri motori non muoueno i Cieli per empire la loro perfettione, la quale desiderano fruire, (come Dice Auerrois) PHI. Nol niego anzi ti dico che desiderano l'unione loro con Dio per empire la loro perfettione, si che l'ultimo loro fine, et intento è la loro perfettiōe, ma cōciosia che ella consista ne la loro vnione con la diuinità, segue che ne la diuinità, è il suo ultimo fine, & non in se stessa, onde dice Arist. che questa diuinità è fine piu alto che il loro, & non de la sua propria perfettione in essi manente (come stima Auerrois). SO. Et la beatitudine de l'Anime intellettiue humane, & il suo ultimo fine sarebbe mai per questa simil ragione ne l'unione diuina. PHI. Non certamente per che la sua ultima perfettione, fine, & uera beatitudine, non consiste in esse medesime anime, ma ne la solleuatiōe et unione loro con la diuinità, & per essere il sōmo Dio fine d'ogni cosa, et beatitudine di tutti gl'intellettuali, nō per questo s'esclude che la loro propria perfettione non sia l'ultimo loro fine, però che ne l'atto de la felicità l'Anima intellettiua non è piu in se stessa, ma in Dio, il qual la felicità per la sua unione, & quiui consiste il suo ultimo fine, & felicità, & non in se stessa in quanto non habbia questa beata vnione. SO. Mi gusta questa sottilità, & resto satisfatta de la mia prima dimanda, uegniamo alla seconda. PHI. Tu vuoi ch'io ti dichiari a che modo amando, & mouendo l'intelligentia, l'Orbe celeste corporeo che è da men' che lei, essa intelligentia si possa magnificare, & solleuare ne l'Amor del

sõmo Dio, & arriuare alla sua felice unione. SO. Questo è quello ch'io uoglio saper da te. PHI. Il dubbio uiene a essere ancor' maggiore, per che de l'intelligentia separata da materia l'atto proprio, & essentiale suo è l'intendere se stessa, & in se ogni cosa insieme, relucendo, in lei l'essentia diuina in chiara uisione, come il Sole nel specchio, la quale cõtiene l'essentie di tutte le cose, & è causa di tutte. In questo atto debbe consistere la sua felicità, et il suo ultimo fine, non in muouer' corpo celeste che è cosa materiale, & atto estrinseco de la sua uera essentia. SO. Mi piace di vederti insanguinarmi la piaga per curarla poi meglio habbiamo dunq; il remedio. PHI. Tu hai altra uolta inteso da me, o Sophia, che tutto l'uniuerso è uno indiuiduo cioè, come una persona, & ogn'uno di questi corporali, et spirituali, eterni, et corruttibili è membro & parte di questo grande indiuiduo, essendo tutto, & ciascuna de le sue parti produtta da Dio per uno fine comune nel tutto, insieme con uno fine proprio, in ogn'una de le parti, seguita che tanto il tutto, & le parti sõno perfette et felici, quanto rettamente, & interamente conseguono gl'offitij a i quali sõno indirizati dal sommo opifice. Il fine del tutto è l'unita perfettione di tutto l'uniuerso disegnata dal diuino architettore, & il fine di ciaschuna de le parti non è solamente la perfettione di quella parte in se, ma che cõ quella deserua rettamẽte a la perfettiõe del tutto, che è il fine vniuersale primo intẽto de la diuinità, et per questo comun'fine piu che per il proprio ogni parte fu fatta,

ordinata, & dedicata, talmente che mancando parte di tal seruitù ne gl'atti pertinenti a la perfettione de l'uniuerso, le sarebbe maggiore difetto, & piu infelice uerrebbe a essere, che se li mancasse il suo proprio atto, & cosi si felicita piu per il comune, che per il proprio, a modo d'uno indiuiduo humano, che la perfettione d'una de le sue parti come l'ochio, o la mano non consiste solamente ne principalmente nell'essere bello ochio, o bella mano, ne nel uedere assai de l'ochio, ne ancora nel fare troppe arti la mano, ma prima & principalmente consiste che l'ochio ueda, & la mano faccia quel che conuiene al bene di tutta la persona, & si fa piu nobile, & eccellente, per il retto seruitio che fa a la persona tutta, perche la propria belteZa è proprio atto, onde molte uolte per saluare tutta la persona la parte naturalmente si rapresenta, & espone al proprio pericolo, come suol fare il braccio che si rappresenta a la spada per saluatione de la testa. Essendo adunque questa leggie sempre osseruata ne l'uniuerso, l'intelligentia si felicita piu nel muouere l'orbe celeste, (che è atto necessario a l'essere del tutto se ben'è atto estrinseco & corporeo) che ne la intrinseca intelligentia sua essentiale, che è il suo proprio atto, & questo intende Arist. dicendo che l'intelligentia muoue per fine piu alto & eccellente che è Dio, consequendo l'ordine suo ne l'uniuerso, si che amando & mouendo il suo ôrbe collega l'unione de l'uniuerso, con la qual propriamente consegue l'Amore, l'unione, & la gratia diuina unifica-

trice del Mondo, la quale e il suo ultimo fine, & desiderata felicità. SO. Mi piace, & credo che per questa medesima causa l'Anime spirituali intellettiue de gl'huomini si collegano a corpo si fragile, come l'humano per conseguire l'ordine diuino nella collegatione, & unione di tutto l'uniuerso. PHI. Bene hai detto & cosi è il uero, che l'Anime nostre essendo spirituali, & intellettiue, nissun' bene da la società corporea fragile, & corruttibile lo potrebbe occorrere, che non stessero molto meglio col suo atto intellettiuo intrinseco, & puro, ma s'aplicano al nostro corpo solamēte per amore et seruitio del sōmo creatore del Mōdo, trahendo la uita, et la cognitione intellettiua, et la luce diuina dal Mondo superiore eterno al'inferiore corruttibile, acciò che questa piu bassa parte del Mondo, non sia anch'ella priua de la gratia diuina, & uita eternale, & perche questo grande animale non habbia parte alcuna che non sia uiua & intelligente, come tutto lui, & esercitando l'Anima nostra in questo l'unione di tutto l'uniuerso Mondo secondo l'ordine diuino, il quale è comune, & principal' fine ne la produttione de le cose, ella rettamente fruisce l'Amor' diuino, & arriua a unirsi col Sommo Iddio poi de la separatione del Corpo, & questa è la sua ultima felicità. Ma se erra ne la tale administratione, manca di questo Amore, & di questa unione diuina, & questa al lei è somma & eterna pena, per che possendo con rettitudine del suo gouerno nel corpo salire ne l'altissimo paradi

so, per la sua iniquità resta ne l'infimo inferno sbandita in eterno dalla unione diuina, & dalla sua propria beatitudine, se già non fusse tanta la diuina pietà, che gli donasse modo da potersi remediare. S O. Dio ne guardi da tale errore, & ne faccia de i retti amministratori de la sua santa uolontà, & del suo diuino ordine. P H I. Dio lo faccia, ma tu pur' già sai o Sophia che non si puo far' senza amore. S O. Veramente l'Amore nel Mondo non solamente è in ogni cosa comune, ma ancora sommamente è necessario, poi che alcuno non puo essere beato senza amore. P H I. Non solamente mancarebbe la beatitudine se mancasse l'Amore, ma ne il Mondo harebbe essere, ne cosa alcuna in lui si trouerebbe se non fusse l'Amore. S O. Per che tante cose. P H I. Però che tanto il Mondo, & le sue cose hanno essere, quanto egli è tutto unito & conlegato con tutte le sue cose a modo di membra d'uno indiuiduo, altrimenti la diuisione sarebbe cagione de la sua totale perditione, & si come niuna cosa non fa unire l'uniuerso con tutte le sue diuerse cose se non l'Amore, seguita che esso amore è causa de l'essere del mõdo, et di tutte le sue cose. S O. Dimmi come l'Amore uiuifica il Mondo, & fa di tante cose diuerse una sola. P H I. Da le cose già dette facilmente il potrai comprendere. Il sommo Dio con amore produce, & gouerna il Mõdo et conlegalo in una unione, però che essendo Iddio uno in simplicissima unità, bisogna che quel che procede da

lui sia ancor'uno in intera unità, perche da uno uno prouiene, & da la pura unità, perfetta unione, ancora il Mondo Spirituale si unifica col Mondo corporale mediante l'amore, ne mai l'intelligentie separate, o Angeli diuini s'unirebbero con li corpi Celesti, ne l'informerebbeno ne gli sarebbeno Anime donanti uita, se non l'amassero, ne l'Anime intellettiue s'uniriano con li corpi humani per farli rationali, se non ve le constringessi l'Amore, ne s'unirebbe quest'Anima del Mondo con questo Globo de la generatione, & corruttione, se non fusse l'amore. Ancora gl'inferiori s'uniscono con li suoi superiori, il mondo corporale con il Spirituale, & il corruttibile con l'eterno, & l'uniuerso tutto col suo creatore, mediãte l'amore che gli hà & il suo desiderio che ha d'unirsi con lui, & di beatificarsi ne la sua diuinità. SO. E` cosi, perche l'amore è un'Spirito uiuificante, che penetra tutto il Mondo, & è uno legame che vnisce tutto l'uniuerso. PHI. Poi che tu de l'Amore cosi senti, non bisogna hor' mai dirti piu de la sua communità di che tutto oggi habbiamo parlato. SO. Mancati pure adirmi del nascimento de l'Amore, secondo che tu m'hai promesso, che de la sua communità in tutto l'uniuerso & ogn'una de le cose sue assai m'hai detto, & manifestamente ueggo che nel Mondo non ha essere, chi nõ ha amore, mancami solamente a sapere l'origine sua, & qual che cosa de suoi effetti buoni & cattiui. PHI. Del nascimento de l'Amore, io te ne sonno indebito, ma de suoi

effetti sarebbe nuoua richiesta, ne per l'uno, ne per l'altro ci sarebbe tempo, per che già è tardi per dar' principio a nuoua materia, richiedemene uno altro dì, quando ti parerà. Ma dimmi o Sophia come l'Amore essendo cosi comune, in te non si truoua. SO. Et tu Philone in effetto mi ami assai. PHI. Tu il uedi, o il sai. SO. Poi che l'Amore suole essere reciproco, & di gemina persona (secondo tante uolte ho da te inteso) bisogna che tu, o simuli meco l'Amore, o uero ch'io lo simuli teco. PHI. Sarei cõtento che tanto di fallacia hauessero le tue parole quanto hanno le mie diuerità, ma io temo che tu come io non dico il uero cioè, che l'Amor longamente non si può fingere, ne si può negare. SO. Se tu hai uerace Amore, io non posso esserne senza. PHI. Quel che non vuoi dire, per non dire il falso, vuoi ch'io il creda per coniettura d'argumenti. Io ti dico ch'el mio amore è uerace, ma che è sterile poi che in te non puo produrre il suo simile, & che basta per legar me, ma non per legar te. SO. Come nò, non ha l'Amore natura di calamita, che unisce i diuersi, aprossima i distanti, & atrahe il graue. PHI. Se ben' l'Amore è piu attratiuo che la calamita, pur' a chi non vuol amare è molto piu graue, & resistente ch'el ferro. SO. Tu non puoi negare che l'amor' non unisca gl'amanti. PHI. Si quando ambi due sonno amanti, ma io son' solamente amante, & non amato, & tu sei solamente amata, & non amante, come vuoi tu che l'amore ci unisca. SO. Chi uid-

de mai uno amante non essere amato. PHI. Io & credo esser teco uno altro Apollo con Daphne. SO. Adunque vuoi che Cupidine habbi ferito te col stral'd'Oro, & me con quel di piombo. PHI. Io non uorrei già, ma il ueggo per ch'el tuo amore da mè, è piu desiderato che l'oro, & il mio a te è piu graue che il piombo. SO. Se io uerso di te fusse Daphne, dal timor de le tue parole piu tosto sarei conuersa in Lauro, che lei per paura de le saette d'Apollo. PHI. Poca forza hanno le parole, che non possono fare quello che solamente i raggi de gl'occhi con uno sol sguardo sogliono fare cioè, il mutuo amore, & la reciproca affettione, pur'aresistermi ti ueggo trasformata in Lauro cosi in mobil'di luogo, & immutabile di proposito, & cosi difficile a poterti trahere al mio desiderio quantunque io piu ogn'ora al tuo m'apropinqui, & cosi sei sempre come il Lauro uerde & odorifera, nel cui frutto niuno altro sapore, che amaro, & aspro si truoua, misto con pungitiua fugosità a chi lo gusta. Si che a mè in tutto sei fatta Lauro, & se vuoi uedere il segno de la tua conuersione laureata, mira la mia sorda Cetara, la quale non sonerebbe se la non fusse ornata de le tue bellissime frondi. SO. Ch'io t'ami, o Philone non sarebbe honesto il confessarlo, ne pio ancora il negarlo, credi quello che la ragione fa essere piu conueniente, se ben'del contrario hai paura, & poi ch'il tempo hor'mai ne inuita al riposo, sarà ben'che ogn'uno di noi

Dialogo.

vada a pigliarselo, tosto poi ci riuedremo, attende in tanto a la recreatione, & ricordati de la promessa.

ADDIO.

Tutti sonno Duerni.

aa AA BB CC DD EE FF GG HH
II KK LL MM NN OO PP QQ
RR SS TT.

SOPHIA, ET PHILONE DE L'ORIGINE D'AMORE DIALOGO TERZO.

SO. PHILONE, o Philone non odi, o non uoi rispondere? PHI. Chi mi chiama? SO. Non passar così in fretta ascolta un poco. PHI. Tu sei qui o Sophia, non ti uedeuo, inauuertentemente trapassauo. SO. Doue uai con tanta attentione, che non parli, ne odi, ne uedi i circunstanti amici? PHI. Andauo per alcuni bisogni della parte che men uale. SO. Men uale? non debbe in te ualer poco, quel che priua de tuoi occhi aperti il uedere, & di tue orecchie non chiuse l'odire. PHI. Già in me quella parte non ual piu che in un altro, ne da me piu del douere si stima, ne i bisogni presenti son di tanta importantia, che possino talmente cstrahere l'animo mio, si che di mia alienatione non son cause (come pensi) le cose per le quali andauo. SO. Di dunque la causa di queste tue occupationi. PHI. La mente mia fastidita da i negotij mondani e necessità di si bassi esercitij, per refugio in se medesima si raccoglie. SO. A che fare? PHI. Il fine & oggetto de miei pensieri tu'l sai. SO. S'io'l sapessi non te'l domandaria, poi ch'il domando no'l debbo sapere. PHI. Se tu no'l sai sapere il doueresti. SO. Perche? PHI.

Però che quello che conosce la causa, conoscer deue l'effetto. SO. Et come sai tu ch'io conoschi la causa di tue meditationi? PHI. So che te stessa piu che altrui conosci. SO. Se bene io mi conosco, anchor che non cosi perfettamente come uorrei, non però conosco ch'io sia causa de tue astratte fantasie. PHI. Usanza è di uoi altre belle amate conoscendo la passione de gl'amanti, mostrar di non conoscerla, ma cosi come sei piu bella e generosa che l'altre, uorrei che fusse piu uerace anchora, e poi che il proprio è d'esser senza macula, che la comune usanza in te non causasse difetto. SO. Già ueggo, o Philone che non troui altro espediente per fuggire le mie accusationi, se non recusandomi, lassiamo stare s'io ho notitia de le tue passioni, o nò, dimmi pur chiaro che ti faceeua hora cosi cogitabundo? PHI. Poi che ti piace ch'io esprima quel che tu sai, ti dico che la mente mia ritirata a contemplar come suole quella formata in te bellezza, & in lei per immagine impressa e sempre desiderata, m'ha fatto lassare i sensi esteriori. SO. Ah, ah, rider mi fai, come si puo con tanta efficacia imprimere ne la mente quel che stando presente per gl'occhi aperti non puo intrare? PHI. Tu dici il uero o Sophia, che se la splendida belleza tua non mi fusse intrata per gl'occhi non me harebbe possuto trapassar tanto, come fece il senso, e la fantasia, & penetrando sino al cuore non haria pigliata per eterna habitatione come pigliò la mente mia, impiendola di scultura di tua immagine, che cosi presto non trapassano

i raggi del Sole i corpi celeſti o gl'elementi, che son' diſotto fino a la terra, quanto in me fece l'effigie di tua bellezza, fin' a ponerſi nel centro del cuore, e nel cuore de la mente. SO. Se fuſſe uero quel che dici, tanto sarebbe di maggior' ammiratione, che eſſendo io ſtata ſi intima del tuo animo, e patrona del tutto, che hora a gran pena mi ſieno aperte le porte tue del uedermi, & udirmi. PHI. Et s'io dormiſſi m'accuſareſti tu? SO. Non perch'il sonno ti ſcuſarebbe che suole i sentimenti leuare. PHI. Non men' mi ſcuſa la cauſa che me gli ha tolti. SO. Che coſa li potria leuare come'l sonno che è mezza morte? PHI. L'eſtáſi o uero alienatione cauſata da l'amoroſa meditatiõe che è piu di mezza morte. SO. Come puo la cogitatione eſtrahere piu l'huomo de senſi, ch'el sonno che getta per terra, come corpo senza uita? PHI. Il sonno piu preſto cauſa uita che la toglia, qual non fa l'eſtáſi amoroſo. SO. A che modo? PHI. Il sõno in due modi ne riſtora, e a due fini è da la natura produtto, l'uno per far' quietar' l'inſtrumento de senſi, e mouimenti eſteriori e recreare i ſpiriti che eſercitano loro operationi, acciò che non si riſoluino e conſumino per le continue fatiche de la vigilia, e l'altro per poterſi ſeruire de la natura de lor' ſpiriti, e calor' naturale, ne la digeſtione del cibo, che per farla perfettamente induce il sonno per il deſiſtere de' senſi e mouimenti eſteriori, attrahendo i ſpiriti a l'interior' del corpo per occuparſi con tutti inſieme nella nutritione, e riſtoratione de l'Ani-

del sonno

male, e ch'el sia cosi, uedi i cieli perche non mangiano, & non s'affaticano de suoi continui mouimenti son' sempre uigilanti, ne mai dormeno, si ch'el sono ne gl'Animali è piu presto causa di uita, che simiglianza di morte. Ma l'alienatione fatta per la meditatione amorosa è con priuatione di senso e mouimento, non naturale, ma uiolento, ne in questa i sensi riposano, ne il corpo si ristora, anzi s'impedisce la digestione, e la persona si consuma, si che s'el sonno mi scusaria di non hauerti parlato, e uisto, molto piu mi debbe scusare l'alienatione, & estási amoroso. SO. Vuoi ch'el uigilante che pensa, dorma piu che quel che dorme? PHI. Voglio che senta manco, che quel che dorme, che non men' che nel sonno si ritirano ne l'estasi i spiriti dentro, & lassano i sensi senza sentimento, e i membri senza mouimento, perche la mente si raccoglie in sestessa a contemplare in uno oggetto si intimo e desiderato, che tutta l'occupa & aliena, come hora ha fatto in me la contemplatione di tua formosa immagine, Dea del mio desiderio. SO. Strano mi pare che facci il pensiero quella stupefattione, che suol' fare il profondo sonno ch'io ueggo, che noi pensando possiam' parlare, odire e muouersi, anzi senza pensare non si posson' fare quest' opere perfettamente, & ordinatamente. PHI. La mente è quella che gouerna i sentimenti, & ordina i mouimenti uoluntarij de gl'huomini, onde per far' questo offitio, bisogna che esca de l'interior' del corpo a le parti esteriori a trouare l'instrumenti, per fare tali opere, et

per aproſſimarſi a gli oggetti de' ſenſi, che ſtanno di fuora, è a l'hor' penſando ſi puo uedere, odire e parlare ſenza impedimento. Ma quando la mente se raccoglie dentro se medeſima, per contemplare con ſomma efficacia, & unione, una coſa amata, fugge da le parti eſteriori, et abandonando i ſenſi e mouimẽti ſi ritira cõ la maggior' parte de le sue uirtu, e ſpiriti in quella meditatione, ſenza laſſare nel corpo altra uirtu che quella, ſenza la quale non potrebbe ſuſtentarſi la uita, cioè la uitale del continuo mouimento del cuore, e anelito de gli ſpiriti per l'arterie, per attrahere di fuore l'Aere freſco, e per ſcacciare el già focato di dentro, queſto ſolamente reſta con qualche poco de la uirtu notritiua, perche la maggior' parte di quella, ne la profonda cogitatione è impedita, e perciò poco cibo longo tempo i contemplatiui ſoſtiene, et coſi come nel ſonno facendoſi forte con uirtu notritiua, arrobba, priua & occupa la retta cogitatione de la mente, perturbando la fantaſia per l'aſcenſione de uapori al cerebro del cibo che ſi cuoce, quali cauſano le uarie e inordinate sonniationi, coſi l'intima et efficace cogitatione arrobba, & occupa il ſonno, nutrimento e digeſtione del cibo. SO. Da una parte mi fai ſimili il sonno, e la contemplatione, però che l'uno, e l'altro abandonano i senſi e mouimenti, & attraheno dentro li ſpiriti, e da l'altra parte gli fai contrarij, dicendo che l'uno priua, & occupa l'altro. PHI. Coſi è in effetto, perche in alcune coſe son' ſimili, et in alcune altre diſſimili. Son' ſimili in quel che laſſano, & diſſi-

mili in quel che acquistano. SO. A' che modo? PHI. Perche egualmente il sonno, e la contemplatione abandonano e priuano il senso e mouimento, ma il sonno l'abandona facendo forte la uirtù notritiua, e la contemplatione l'abandona facendo forte la uirtù cogitatiua; Anchora sonno simili per che tutti due ritirano il spirito da l'esteriore a l'interiore del corpo, e son' dissimili, per che il sonno gli ritira a la parte inferiore del corpo sotto il petto, cioè al uentre, doue sonno i membri de la nutritione, stomaco fegato, intestini, & altri, per che iui attendano a la decottione del cibo per il nutrimento, e la contemplatione gli ritira a la parte piu alta del corpo che è disopra al petto, cioè al cerebro che è seggio de la uirtu cogitatiua, & habitaculo de la mente, per far' iui la meditatione perfetta; Anchora l'intentione del bisogno del ritirar' i spiriti, è diuerso in loro, per che il sonno gli ritira dentro, per ritirar' con loro il calor' naturale, de la copia del quale ha bisogno per la digestione che si fà nel sonno. Ma la contemplatione gli ritira, non per ritirar' il calore, ma per ritirar' tutte le uirtu de l'Anima, e unirsi l'anima tutta e farsi forte per contemplar' bene in quel desiderio. Essendo dunque tanta diuersità fra il sonno e la contemplatione, con ragione l'uno arrobba, & occupa l'altro. Ma nel perdimento de sensi e mouimento, la contemplatione è eguale al sonno, e forse che gli priua con maggior' uiolenza e forza. SO. Non mi

par già ch'el cogitabondo perda i sensi, come quel che dorme, e tu non mi negherai, che a l'amante ne l'estási non resti la cogitatione, e pensamento in gran forza, essendo annessi a sensi, & a quel che dorme non resti di questo cosa alcuna, ma solamente la nutritione, che non ha che fare con li sensi, che si truoua anchor'ne le piante. PHI. Se ben' considererai trouerai il contrario, che nel sonno, ben' che si perdino i sensi del uedere, odire, gustare, & odorare, non si perde però il senso del tatto, che dormendo si sente freddo & caldo, anchor' resta la fantasia in molte cose, e se bene è inordenata in sue sonniationi, il piu de le uolte sonno de le passioni presenti, ma ne la trasportatione, e contemplatiua si perde ancor' con gl'altri sensi, il sentimento del freddo e del caldo, & cosi perde la cogitatione, e fantasia d'ogni cosa, escetto di quella che si contempla, anchor' questa sola meditatione che resta al contemplatiuo Amante non è di se, ma della persona amata, ne lui esercitando, tal meditatione stà in se, ma fuor' di se, in quel che contempla, e desidera, che quando l'Amante è in estási contemplando in quel che ama, nissuna cura, o memoria, ha di se stesso, ne in suo beneficio fa alcuna opera naturale, sensitiua, motiua, o uer' rationale, anzi in tutto, è di se stesso alieno, & proprio di quel che ama, & contempla, nel qual totalmente si conuerte, che l'essentia de l'Anima, è

suo proprio atto, & se s'unisce per contemplare intimamente uno oggetto, in quello sua essentia si trasporta, & quello è sua propria sustantia, & non è piu anima, & essentia di quel che ama, ma sol spetie attuale della persona amata. Si che molto maggiore astrattione, è quella de l'alienatione amorosa che quella del sonno. Con qual ragione adunque mi puoi accusare o Sophia di non uederti, o parlarti? SO. Non si puo negare che ogn'hora non si uegga, che l'efficace contemplatione de la mente suole occupare i sentimenti, ma io uorrei sapere la ragione piu chiaramente, Dimmi adunque, perche pensando tanto intimamente, quanto si uoglia non restano i sentimenti ne le sue operationi? che la mente per contemplare non ha bisogno di seruirsi de la retrahitione de sensi, poi che non hanno che fare ne la sua opera, ne manco gli bisogna la copia del calor naturale, come ne la decottione del cibo, ne ha necessità de gli spiriti che serueno a' sensi, però che la mente non opera, mediante i spiriti corporali per essere incorporea, che bisogno ha adunque la meditatione del perdimento de sensi, & per che gli priua, o gli ritira, e raccoglie? PHI. L'anima è in se una, & indiuisibile, ma estendendosi uirtualmente per tutto il corpo, e dilatandosi per le sue parti esteriori fino a la superficie, si dirama per certe operationi pertinenti al senso e mouimento, e notritione mediante diuersi instrumenti, & in molte e diuerse uirtu si diuide, come interuiene al Sole, il quale essendo uno si diuide & multiplica per la dilatatione e multiplicatione de suoi

raggi secondo il numero e diuersità de luoghi che s'aplicano. Quando adunque la mente spirituale (che è cuore di nostro cuore, & Anima di nostra anima) per forza di desiderio si ritira in se stessa a contemplare in uno intimo, & desiderato oggetto, raccoglie a se tutta l'Anima, tutta restringendosi in sua indiuisibile unità, e con essa si ritirano i spiriti, se bene non li opera, e si raccogliено in mezo de la testa oue è la cogitatione, o al centro del cuore, oue è il desiderio lasciando gli occhi senza uista, l'orecchie senz'audito, e cosi gl'altri istrumenti senza sentimento e mouimento, & anchor'i membri interiori de la notritione s'allentano da la loro continua, e necessaria opera de la digestione, e distributione del cibo, sol comanda il corpo humano a la uirtu uitale del cuore, la quale t'ho detto che è guardiano, vniforme della uita. La qual uirtu e meza in luogo, e dignità de le uirtu del corpo humão, e legatrice de la parte superiore cõ l'inferiore. SO. A che modo e la uirtu uitale, legame e secõdo luogo e dignità de le parti superiori, et inferiori de l'huomo. PHI. Il luogo de la uirtu uitale, e nel cuore che sta nel petto, che è mezo frà la parte inferiore de l'huomo che è il ventre, e la superiore che è la testa; E cosi è mezo tra la parte inferiore notritiua, che è nel uentre, e la superiore conoscitiua che è ne la testa. Onde per mezo suo queste due parti e uirtù si collegano ne l'essere humano, si che s'el uinculo di questa uirtu non fusse nostra mente, & anima nelle affettuosissime, contemplationi dal nostro corpo si dislaceria, e la mente

uolaria da noi, talmente che'l corpo priuo de l'Anima restebbe. SO. Saria possibile ne le tali conteplationi tanto eleuar' la mente, che retirasse seco ancora questo uincolo de la uita. PHI. Cosi pungitiuo potrebbe essere il desiderio, et tato intima la cotemplatione, che del tutto discarcasse, e retirasse l'anima dal corpo, resoluedosi i spiriti per la forte e ristretta loro unione, in modo che afferrandosi l'Anina affetuosamete col desiderato e cotemplato oggetto, potria prestamete lassare il corpo esanimato del tutto. SO. Dolce sarebbe tal morte. PHI. Tale e stata la morte de nostri beati, che conteplando con somo desiderio la bellezza diuina, conuertedo tutta l'Anima in quella, abandonorno il corpo, onde la sacra scrittura parlando de la morte de dui santi pastori, Moise, et Aron, disse che morirono per bocca di Dio, et li sapienti methaphoricamente declarano che morirno baciando la diuinità, cioè rapiti da l'amorosa contemplatione, et unione diuina (secondo hai inteso). SO. Gran cosa mi pare che l'anima nostra possa con tanta facilità uolare a le cose corporee, et anchora ritrarse tutta insieme a le cose spirituali, & che essendo una e indiuisibile come dici, che possa uolare fra cose somamente contrarie, et distanti, come sono le corporali da le spirituali; Vorrei che mi spianassi o Philone qualche ragione, con che meglio mia mente questo mirabil' uolteggiare de l'anima nostra potessi intendere, et dimmi co che artificio lassa, e piglia i sensi, insiste, et desiste dalla conteplatione sepre che li piace, come detto m'hai. PHI. In questo l'anima è inferiore a l'intelletto astratto, per che l'intelletto è in

tutto uniforme senza mouimento d'una cosa in altra ne di se a cose aliene, però l'anima che è inferiore a lui (perche da lui depende) non è uniforme, anzi per esser' mezo fra il mondo intellettuale, et il corporeo (dico mezo, et uinculo cō quale l'uno con l'altro si collega) bisogna che habbi una natura mista d'intelligētia spirituale, e mutation' corporea, altramēte non potrebbe animar' i corpi, però interuiene che molte uolte escie de la sua intelligentia alle cose corporali per occuparsi ne la sustentatiōe del corpo cō le uirtù notritiue, e ancora per riconoscere le cose esteriori necessarie a la uita, e a la cogitatiōe, mediāte la uirtù, et opere sensitiue, pur qualche uolta si ritira in se e torna ne la sua intelligētia, e si collega e unisce cō l'intelletto astratto suo antecessore, et di li escie ancora al corporeo, e di poi ritorna a l'intellettuale, secondo sue occurenti inclinationi, e però diceua Platone che l'anima è cōposta di se e d'altro, d'indiuisibile e diuisibile, e dice che è numero se medesimo mouente, vuol' dire che nō è d'uniforme natura, com'è il puro intelletto, anzi di numero di nature, non è corporale, ne spirituale, et si muoue d'una ne l'altra continuamente, & dice ch'el suo moto è circulare, & continuo, non perche si muoua di luogo a luogo corporalmente, anzi spiritualmente, & operatiuamente si muoue di se in se, cioè di sua natura intellettuale, in sua natura corporea. Tornando di poi in quella cosi sempre circularmente. SO. Mi par' quasi intendere questa differentia, che fai ne la natura de l'Anima, ma se trouassi qualche buono essemplo per meglio acquietarmi l'Animo, sarebbemi grato. PHI.

Qual miglior' essemplo che quel de dui Principi celesti che l'immenso creatore fece simulacro de l'intelecto & de l'anima. SO. Quali sono? PHI. I dui luminari, il grande che fa il giorno, e il piccolo che deserue a la notte. SO. Voi dire il Sole e la Luna? PHI. Quelli. SO. Che hanno da fare con l'inteletto e l'anima. PHI. Il Sole è simulacro de l'inteletto diuino, dal quale ogni intelletto depende, & la Luna è simulacro de l'Anima del Mondo, da la quale ogni Anima procede. SO. A` che modo. PHI. Tu sai ch'el Mondo creato si diuide in corporale e spirituale, cioè incorporeo. SO. Questo so. PHI. Et sai ch'el Mondo corporeo è sensibile, e l'incorporeo intelligibile. SO. Anchor' questo so. PHI. E dei sapere che fra li cinque sensi, solo il viso occulare è quello che fa tutto il Mondo corporeo esser' sensibile, si come il uedere intelettuale, fa essere l'incorporeo intelligibile. SO. E gl'altri quattro sensi, audito, tatto, sapore, e odore, per che sonno adunque. PHI. Il viso è solo il conoscitiuo di tutti i corpi, l'audito aiuta a la cognitione de le cose non pigliandola de le medesime cose come l'occhio, ma pigliandola da altro conoscente, mediante la lingua la quale, o l'ha conosciute per il viso, o uero inteso da quel che ha ueduto, in modo che l'antecessore del audito è il uiso, & comunemente l'orecchia suppone l'occhio, come origine principale a l'intellettual' cognitione. gl'altri tre sensi son' tutti corporali, fatti piu presto per conoscimento, & uso de le cose necessarie a la sostentatione de l'animale, che per la cognitione intellettuale. SO. An-

chora il uiso è l'audito hanno gl'Animali che non hanno intelletto. PHI. Si che l'hanno per che anchora a loro gli bisognano per sostentatione del corpo, ma ne l'huomo oltra a l'utilità che fanno al suo sostenimento son' propriamente necessarij a la cognitione de la mente, perche per le cose corporee si conoscono l'incorporee, le quali l'anima piglia da l'audito per informatione d'altrui, & dal uiso per propria cognitione de corpi. SO. Questo ho bene inteso di piu oltre. PHI. Nissun' di questi dui uisi corporale, & intellettuale puo uedere senza luce che l'illumini, & il uiso corporale, et oculare, non puo uedere senza la luce del Sole che illumina l'occhio, e l'oggetto sia d'Aere, o d'Acqua, o d'altro corpo transparente, o diaphano. SO. Il Fuoco e le cose lucenti anchora ne illuminano e fanno uedere? PHI. Si, ma imperfettamente, tanto quanto esse participano de la luce del Sole, che è il primo lucido, senza il quale da lui immediate hauuta, o uero in altra per habito e forma participata, l'occhio mai potria uedere. Cosi il uiso intellettuale mai potrebbe uedere, et intendere le cose, e ragioni incorporee, & uniuersali, s'el non fusse illuminato da l'intelletto diuino, & non solamente lui, ma anchora le spetie che son' ne la fantasia (da le quali la uirtu intellettiua piglia l'intellettuale cognitione) s'illuminano de le eterne spetie che son' ne l'intelletto diuino, quali sono esemplari di tutte le cose create, & presisteno ne l'intelletto diuino, al modo che presisteno le spetie esemplari de le cose artificiate ne la men-

te de l'Artefice quali son' la medesima arte, e queste spetie so le chiama Platone Idee talmente, ch'el uiso intellettuale e l'oggetto, & anchora il mezo de l'atto intelligibile, tutto è illuminato da l'intelletto diuino, si come dal Sole il corporeo uiso con l'oggetto, & mezo. E' manifesto adunque ch'el Sole nel Mōdo corporeo uisibile è simulacro de l'intelletto diuino, nel Mondo intellettuale. SO. Mi piace la simiglianza del Sole al diuino intelletto, & ben'che la uera luce sia quella del Sole anchora l'influentia de l'intelletto diuino con buona similitudine, si puo chiamar' luce, come tu chiami. PHI. Anzi con piu ragion' si chiama, & piu ueramente è luce questa de l'intelletto, che quella del Sole. SO. Per che piu uera? PHI. Cosi come la uirtu intellettiua è piu eccellente, & ha piu perfetta & uera cognitione che la uisiua, cosi la luce che l'illumina, è piu perfetta, & uerace luce, che quella del Sole, che illumina l'occhio, e piu ti dirò, che la luce del Sole non è corpo, ne passione, qualità, o accidente di corpo, come alcuni bassi Filosophanti credono, anzi non è altro, che ombra de la luce intellettuale, o uero splendore di quella nel corpo piu nobile. Onde il sauio propheta Moise, del principio de la creation' del Mondo, disse, che essendo tutte le cose vn'chaos tenebroso a modo d'uno abisso d'Acqua oscuro, il spirito di Dio aspirando ne l'Acque del Chaos, produsse la luce, vuol dire che del lucido intelletto diuino, fu produtta la luce uisiua nel primo giorno della Creatione,

& nel quarto di fu applicata al Sole, a la Luna, & alle Stelle. SO. Dimmi pregoti, come può essere che la luce de Corpi sia così incorporea, & quasi intellettuale? & se è corporea, come potrai negare, che non sia o corpo, o uero qualità, o accidente di corpo. PHI. La luce nel Sole non è accidente, ma forma spirituale sua, dependente & formata da la luce intellettuale e diuina, ne l'altre Stelle, è anchora formale, ma principiata dal Sole, e piu infima; & Corporalmente è participata, come forma nel Fuoco i Corpi lucidi del Mondo inferiore, ma ne' Corpi diaphani transparenti, come è Aere, & Acqua, si rapresenta la Luce de l'illuminante, come atto separabile Spirituale, e non Corporeo a modo di qualità, o passione, & il Diaphano è solamente Veicolo de la Luce, ma non suggetto di quella. SO. Per che nò? PHI. Però che se la luce nel Diaphano fusse qualità in suggetto, hauerebbe le conditioni di quella, che son' sei, et prima per che si dilattaria per tutto il suggetto, una parte dopo l'altra, ma la luce subitamente per tutto il Diaphano penetra. Seconda che la qualità aduenente muta la natural' dispositione del suggetto, ma la Luce nissuna mutatione fa nel Diaphano. La Terza per che la qualità si stende al limitato spatio, ma la Luce si stende per il Diaphano senza limite, ne misura. Quarta per che remoto il formatore della qualità, sempre resta per alcun' tempo

qualche impressione di quella nel suggetto, come il calor' de l'Acqua di poi che è separata dal Fuoco, ma remoto l'illuminante, niente de la luce resta, nel diaphano. Quinta perche la qualità si muoue col suo suggetto, ma la luce in quanto l'illuminante non si muoue a lei per il mouimẽto de l'Aere, o de l'Acqua in che stà. Sexta che le molte qualità d'una spetie in un' suggetto si confondano, & mescolano, o uero si componeno in uno, ma molti lumi non si componeno in uno, uedrai che se camini a due lucerne fanno due ombre, et se a piu, piu ombre fanno, anchora se tre, o uer' piu lucerne si pongono ad uno pertuso piccolo, da diuerse parti uedrai, che metton' per il pertuso tre luci opposite. Tutte queste cose ne mostrano ch'el lume nel Diaphano, o uero nel corpo illuminante, non è qualità, o passion' corporea, anzi vn' atto spirituale attuante il diaphano per representatione de l'illuminante, & separabile per la remotion' di quello, & non altrimenti il lume assiste al diaphano, che l'intelletto, o uero l'Anima intellettiua al corpo, che ha con lei colligatione esistente, o uero essentiale, ma non mistibile, onde non si muta per la mutatione del corpo, ne si corrompe per la corruttione di quello, si che la uera luce è l'intellettuale, la quale illumina essentialmente il Mondo corporeo, & incorporeo, & ne l'huomo da luce a l'Anima, & uisione intellettiua, da la qual luce deriua la luce del Sole, che formalmente, & attualmente illumina il Mondo corporeo, & ne l'huomo da luce a la uisione oculare, per poter' compren-

dere

dere tutti i corpi, non solamente quelli del Mondo inferiore de la generatione, (come fanno anchora gl'altri sensi) ma anchora i corpi diuini, & eterni del mondo celeste, il quale principalmente causa ne l'huomo la cognitione intellettiua de le cose incorporee, che per uedere le Stelle, e i Cieli sempre in mouimento, ueniamo a conoscere i motori loro essere intellettuali, & incorporei, & la sapientia, e potentia de l'uniuersal'Creatore, & opifice loro, (come dice Dauid) quando uedo i Cieli tuoi opera de le tue mani. &c.
SO. Molto piu eccellente fai il uiso, che tutti gl'altri sensi insieme, non dimeno gl'altri massimamente il tatto, et il gusto ueggo che son'piu necessarij a la uita de l'huomo.
PHI. Son'piu necessarij a la uita corporea, & il uiso a la uita spirituale de l'intelligentia, & però è piu eccellente ne l'instrumento, ne l'oggetto, nel mezo, & ne l'atto. SO. Dichiarami queste quattro eccellentie. PHI. Il strumento, tu il uedi quanto è piu chiaro, piu spirituale, & artifitiato che l'istrumenti de gl'altri sensi, che gl'occhi non simigliano a l'altre parti del corpo, non son'carnali, ma lucidi diaphani e spirituali, paiano stelle, & in bellezza tutte l'altre parti del corpo excedono. L'artificio loro conoscerai ne la compositione de le sue sette humidità o uero tuniche, quale è mirabile piu che di nissuno altro membro, o uero strumento, L'oggetto del uiso è tutto il Mondo corporeo cosi celeste, come inferiore, gl'altri sensi solamente parte del Mondo inferiore imperfettamente posson'comprendere; Il mezo

dialogo

de gl'altri sẽsi è, o carne come nel tatto, o uapore come ne l'odore, o humidità come nel sapore, o Aere che si moue come ne l'audito. Ma il mezo del uiso è il lucido spiritual' diaphano, cioè Aere illuminato da la celestial' luce, la quale esce de in bellezza tute l'altre parti del mondo, come l'occhio escede tutte l'altre parti del corpo animale. L'atto de gl'altri sensi s'estende in poche cose de' corpi che cõprendono, l'odore sente solamẽte i pongimenti de uapori, & in sapore i pungimenti de l'humidità del cibo e poto. Il tatto i pongimenti de le qualità passiue con qualche poco di sentimento comune materialmente, & imperfettamente, in modo che le spetie di questi tre sensi son' pur passioni e pongimenti propinqui. L'audito se bene è piu spirituale, & lontano pur' solamente sente i colpi graui, & acuti de l'Aere mosso per la percussione de l'un' corpo ne l'altro, & questo in breue distantia, & sue spetie, son' molto miste con la passione percussiua, & con il moto corporeo, ma l'occhio uede le cose che son' ne l'ultima circuferentia del Mondo, & ne' primi cieli, e tutti i corpi lontani, e proximi mediante la luce comprende, & aprende tutte le l'or' spetie senza passione alcuna, conosce sue distantie, suoi colori, sue lucidità sue grandeze, sue figure, suo numero, sue situationi, suoi moui mẽti, & ogni cosa di questo mõdo cõ molte e particulari differentie, come se l'occhio fusse un' spione de l'intelletto, e di tutte le cose intelligibili. Onde Aristotile dice, che noi amiamo piu il senso del uiso che gl'altri sensi, però che quel ne fa

piu conoſcitiui che tutti gl'altri, adunq; coſi come ne l'huomo (che è piccol' mõdo) l'occhio fra tutte le sue parti corporee è come l'intelletto frà tutte le uirtù de l'anima ſimulacro et seguace di quella, coſi nel grã mõdo il sole fra tutti i corporali è come l'intelletto diuino fra tutti gli ſpirituali suo ſimulacro, et suo uero seguace, et coſi come la luce, et uiſiõe de l'occhio de l'huomo è depẽdente et deſeruẽte cõ molte sue differẽtie de la luce intellettuale e ſua uiſione, coſi la luce del sole depẽde et deſerue a la prima e uera luce de l'intelletto diuino, si che ben puoi credere chel Sole è uero ſimulacro de l'intelletto diuino, et ſopra tutto gl'aſſimiglia ne la belleza, coſi come la somma belleza cõſiſte ne l'intelletto diuino, nel quale tutto l'uniuerſo è belliſſimamente figuarato, coſi nel mõdo corporeo quella del sole è la sõma belleza, che tutto l'uniuerſo fa bello e lucido. SO. Vero ſimulacro, è il Sole de l'intelletto diuino, et coſi l'occhio de l'intelletto humão (come hai detto) è ueramente gran ſimigliãza hãno l'intelletto humano, & l'occhio corporeo, co l'intelletto diuino, e col Sole, ma vna diſſimiglianza mi pare fra il noſtro occhio, e il Sole, che non è fra l'intelletto noſtro e il diuino, concioſia che il noſtro aſſimigli al diuino, in ciò che ogn'un di loro uede e illumina, che coſi come il diuino non solamente intende tutte le ſpetie de le cose che sonno in lui, ma anchora illumina tutti gl'altri intelletti, con le ſue lucide, & eterne idee, o uero ſpetie, coſi il noſtro intelletto non solamente intende le ſpetie di tutte le coſe, ma anchora illumina

tutte l'altre uirtu conoscitiue de l'huomo acciò che se ben' la lor' cognitione, è particulare, & materiale, sia diretta da l'intelletto non bestiale, come ne gl'altri animali, & però nõ sonno cosi simili, l'occhio et il Sole, che l'occhio uede e nõ illumina, et il Sole illumina, et non uede. PHI. Forse in questo nõ son' dissimili ch'el nostro occhio nõ solamẽte uede cõ la illuminatiõe uniuersale del diaphano, ma ancora con l'illuminatione particulare de raggi lucidi, che sagliono del medesimo occhio fino all'oggetto; quali soli non son' sufficienti a illuminare il mezo e l'oggetto, non dimeno senza quelli la luce uniuersale non basterebbe a fare attuale la uisione. SO. Creditu dunq; che l'occhio ueda mandando i raggi suoi ne l'oggetto? PHI. Si ch'io il credo. SO. Già in questo non sei tu Peripatetico che Aristotile il reproba, & tiene che quella uisione si facci per representatione della spetie de l'oggetto ne la pupilla de l'occhio; E non mandando i raggi come dice Platone. PHI. Aristotile non dimostrò contra Platone, perch'io tengo che ne l'atto uisiuo tutte due le cose sieno necessarie, cosi la missiua de raggi de l'occhio ad aprendere, et illuminare l'oggetto. Come la rapresentatione de la spetie de l'oggetto ne la pupilla, & ancora questi dui moti contrarij non bastano a la uisione, senza altro terzo, & ultimo, che è l'occhio mediante i raggi sopra l'oggetto, secõdariamente a conformare la spetie de l'oggetto oppressa, con l'oggetto esteriore, & in questo terzo atto consiste la perfetta ragione de la uisione. SO. Noua mi pare questa tua

opinione. PHI. Anzi antiqua quanto la propria uerità, & quel ch'io uoglio mostrarti è che l'occhio non solamente uede, ma anchora prima illumina ciò che uede, si che cōsequentemente non credere solo, che il sole illumini senza che esso ueda, che di tutti i sensi nel Cielo, solamente quello del uiso si stima che ui sia molto piu perfettamente, che ne l'huomo ne in altro Animale. SO. Come i cieli ueggono come noi? PHI. Meglio di noi. SO. Hanno occhi? PHI. E quali miglior' occhi che'l Sole e le Stelle, che ne la sacra scrittura si chiamano occhi di Dio, per la loro uisione, dice il profeta per li sette pianeti. Quelli sette occhi di Dio che si stēdano per tutta la terra, et vn'altro profeta dice per il cielo stellato che è suo corpo e pieno d'occhi, il Sole chiamano occhio, e dicono occhio del Sole. Questi occhi celesti tanto quanto illuminano tanto ueggono e mediante il uiso cōprendono, e conoscono tutte le cose del Mondo corporeo, e le mutationi loro. SO. E se non hanno piu ch'el uiso, come possono comprendere le cose de gl'altri sensi? PHI. Quelle cose che consistono in pura passione non le comprendono in quel modo, onde non sentono i sapori per gusto, ne la qualità per atto, ne per odore i uapori. Ma come che quelli celesti sieno cause de le nature, e qualità de gl'elementi (da quali tal cose deriuano) preconoscono casualmente tutte quelle cose, & anchor' per il uiso comprendono le cose che fanno tal' passioni, & effetti. SO. Et de l'audito che dirai? odeno? PHI. Non per proprio istrumento, che solamente hanno que

dialogo

del uiso, ma uedendo i mouimenti de corpi e de labri, lingua & altri istrumenti de le uoci comprendono loro significati, come uederai che fãno molti huomini nel ueder' sagaci, che uedendo il mouimento de labri e bocca, senza udir' le uoci, comprendono quel che si parla, quanto piu potra fare la uista de le grandi stelle e chiare, & massimamente quella del Sole, che io stimo che con quella sola tutti i corpi del Mondo, e anchor' lopaca terra penetri, come si uede per il calor' naturale che porge il Sole fino al centro de la terra, & cosi tutte le cose, qualità, passioni, & arti del mondo corporeo sotilissimamente e perfettissimamente con la sola uirtù uisiua comprende; Si che come nostro intelletto s'assomiglia a l'intelletto diuino nel uedere & illuminare egualmente, & cosi come l'occhio s'assomiglia al Sole nel uedere, & illuminare egualmente, & cosi come nostro l'occhio s'assomiglia al nostro intelletto in doe cose uisione, e lume, cosi il Sole s'assomiglia a l'intelletto diuino nel uedere, & illuminare le cose. SO. Assai m'hai detto de la somiglianza del Sole a l'intelletto diuino; Dimmi qualche cosa de la somiglianza (che dici che la Luna ha al'Anima del Mõdo.) PHI. Cosi come l'Anima è mezo tra l'intelletto, e il corpo, & è fatta e composta de la stabilità, et unità intellettuale, e de la diuersità e mutation' corporea, cosi la Luna è mezo fra il Sole (simulacro de l'intelletto) e la corporea terra, et è cosi fatta cõposta de la unica stabile luce solare, et de la diuersa e mutabil' tenebrosità terrestre. SO. T'ho inteso. PHI. Se

m'hai inteso dichiara quel che ho detto. SO. Che la Luna sia mezo fra il Sole e la terra è manifesto, per che la stantia sua è disotto al sole, e si troua disopra la terra, è in mezo di tutti due massimamēte secōdo gl'antichi che hāno detto ch'il Sole è immediate sopra la Luna. Ancor che la cōpositiō de la Luna sia di luce solare, et di tenebrosità terrestre, si mostra per l'oscure macule, che paiono in mezo de la luna quādo è di luce piena, in modo che sua luce è mista di tenebrosità. PHI. Hai inteso una parte di ciò che ho detto, et la piu piana, la principal ti manca. SO. Dichiara adunque il resto. PHI. Oltra quello che hai detto la medesima luce de la Luna, o lume, per esser lenta nel suo risplendere è meza fra la chiare luce del Sole, et la tenebrosità terrestre, ancora essa propria Luna è composta sempre di luce et tenebre, perche sempre escetto quando si troua eclissata, ha la metà di se illuminata dal Sole, & l'altra metà tenebrosa, & già ti potrei dire in questa compositione gran particularità de la simiglianza de la Luna a l'Anima (come suo uero simulacro) s'io nō temessi d'essere prolisso. SO. Dimel ti prego in ogni modo, perche nō mi resti questa cosa imperfetta, che mi piace la materia, & da altri non mi ricordo hauerla intesa, la giornata è ben grande tanto che basterà per tutto. PHI. La Luna è tonda a modo d'una Palla, & sempre se non è eclissata riceue la luce del Sole, ne la metà del suo globo, l'altra metà del globo suo di dietro, che non uede il Sole è sempre tenebrosa. SO. Non par già che sempre

dialogo

ſia illuminata la meza palla de la Luna, anzi rare uolte e ſolamente nel plenilunio, ne gl'altri tempi la luce non comprende la meza palla, ma una parte di quella qualche uolta grande, & qualche uolta piccola, secondo uà creſcendo, e decreſcendo la Luna, & qualche uolta pare che non habbi luce alcuna, cioè al far della Luna, e un giorno in anzi, e un vn giorno di poi, che eſſa non pare in alcuna parte illuminata. PHI. Tu dici il uero quanto in l'apparentia, ma in effetto ha sempre tutta la meza palla illuminata dal Sole. SO. Come dunque non pare. PHI. Perche mouendoſi la Luna sempre, diſcoſtandoſi, o accoſtandoſi al Sole ſi muta la luce, che sempre illuſtra sua metà circularmente d'una nell'altra parte, cioè della parte sua superiore, a l'inferiore, o dell'inferiore alla superiore. SO. Qual ſi chiama inferiore, & qual superiore? PHI. La parte della Luna inferiore, è quella, che è uerſo la terra & mira noi, & noi uediamo lei quando è luminoſa tutta, o uero parte di quella, & la superiore è quella ch'è uerſo il Cielo del Sole, che è ſopra eſſa, & non la uediamo, se ben'è luminoſa, una uolta adunque il meſe è tutta la metà inferiore illuminata dal Sole, & noi la uediamo piena di luce, & queſto è ne la quintadecima de la Luna, per che lei è in fronte al Sole per oppoſito, un'altra uolta è illuminata l'altra metà, cioè la ſuperiore, et queſto è quãdo ſi cõgiunge al Sole che è ſopra di lei, & illumina tutta la parte superiore, & l'inferiore uerſo noi reſta tutta tenebroſa, &

allhora

allhora per duc di la Luna non pare a noi, ne gl'altri di del mese si ha diuersamente l'illuminatione dc la metà de la palla de la Luna, perche da la coniunctione principia a mancar'la luce da la parte superiore, & a uenire a l'inferiore uerso di noi a poco a poco, secondo si ua discostando dal Sole, ma sempre tutta la metà è lucida, per che ciò che manca di luce a la parte inferiore, si troua ne la superiore, che non uediamo sempre interamente tutta la metà de la palla, & cosi fa fino a la quintadecima che all'hor' tutta la parte inferiore uerso di noi è lucida, & la superiore tenebrosa, di poi principia la luce a trasportarsi a la parte superiore decrescendo a poco a poco uerso di noi, fino a la parte superiore, a l'hor' manca tutta la nostra parte di luce, & la superiore, che non uediamo è tutta lucida. SO. Ho bene inteso il progresso de la luce de la metà de la Luna, & de la tenebrosità de l'altra, da la parte superiore uerso il Cielo a l'inferiore uerso di noi, & il cõtra ancora, dimmi come in quello è simulacro de l'Anima. PHI. La luce de l'intelletto è stabile, et participata ne l'anima, si fa mutabile, & mista con tenebrosità, per che l'anima è composta di luce intellettiua e di tenebrosità corporea, come la Luna di luce solare, & di oscura corporeità, la mutation' de la luce de l'Anima è come quella de la Luna de la parte superiore a l'inferiore uerso di noi, & al contrario, per che lei qualche uolta si serue di tutta la luce conoscitiua, che ha l'intelletto, ne l'amministratione de le cose corporee, restando tenebrosa totalmente da la

parte superiore intellettiua, nuda di contemplatione, astratta di materia, spogliata di uera sapientia tutta piena di sagacità, & usi corporei, & cosi come quando la Luna è piena, è in opposito al Sole, & gl'Astrologi dicono che all'hora è in aspetto sommamente inimicabile col Sole, cosi quando l'Anima piglia tutta la luce che ha de l'intelletto, ne la parte inferiore uerso la corporeità è in oppositione inimicabile con l'intelletto, & totalmente da lui si discosta. Il contrario è quando l'Anima riceue la luce de l'intelletto, da la parte superiore incorporea uerso esso intelletto, & s'unisce con lui come fa la Luna col Sole, ne la coniuntione, è ben'uero che quella diuina coppulatione gli fa abandonare le cose corporali, & le cure di quelle, & resta tenebrosa come la Luna da la parte inferiore uerso di noi, & essendosi astratta la contemplatione, e copulatione de l'Anima co l'intelletto, le cose corporali non sonno prouedute, ne amministrate conuenientemente da lei, ma perche non si ruini tutta la parte corporea, per necessità si parte l'Anima da quella coniuntione de l'intelletto participando la luce a la parte inferiore a poco a poco, come fa la Luna doppo la coniuntione, & quanto la parte inferiore riceue di luce da l'intelletto, tanto manca a la superiore, perche la perfetta coppulatione non puo stare, con prouidentia di cose corporee, seguita che l'anima uà mettendo sua luce, & cognitione nel corporeo, leuandola dal diuino a poco apoco, come la Luna, fin'che hab-

bi posto ogni sua prouidentia in quello, lassando totalmente la uita contemplatiua, & all'hora è come la Luna ne la quinta decima, piena uerso di noi di luce, & uerso il Cielo di tenebre. Ancor' seguita che l'Anima (come la Luna) sottrahe sua luce dal Mondo inferiore, ritornando nel superiore diuino a poco a poco, fin' che torni qualche uolta a quella total' coppulatione, & intellettuale, con integra tenebrosità corporea, & così successiuamente si muta, ne l'Anima la luce intellettuale, d'una parte nell'altra, & l'opposita tenebrosità (come ne la Luna, quella del Sole) con mirabile similitudine. SO. Mi dà ammiratione, & allegra uedere quanto ottimamente quel' perfetto fattore de l'uniuerso habbi messo il ritratto de dui luminari spirituali, ne li due luminari spirituali celesti Sole, & Luna, acciò che uedendo noi questi, che non si possono occultare da gli occhi humani possino i nostri occhi de la mente uedere quelli spirituali, quali a loro possono essere sol' manifesti. Ma a maggiore sufitientia vorrei (che si come m'hai detto la similitudine de la coniuntione de la Luna col'Sole, e de l'oppositione loro,) mi dicessi anchor' qualche cosa de la similitudine de due aspetti quadrati, che si dicono quarti de la Luna, l'uno sette di poi la coniuntione, & l'altro sette di poi l'oppositione; Se hanno forse qualche significatione ne la mutatione dell'Anima. PHILONE; Anchora l'hanno, per che quelli quadrati sonno

quando pontalmente la Luna ha la meza luce nella parte superiore, & l'altra meza ne l'inferiore. Onde gl'astrologi dicono ch'el quadrato è aspetto di meza inimicitia e litigioso, che essendo le due parti contrarie eguali fra loro, e con egual' parte ne la luce, litigano qual d'esse pigliara il resto, & cosi quando la luce intellettuale de l'Anima è egualmente partita ne la parte superiore de la ragione, o uer' nella mente, & ne la parte inferiore de la sensualità, litiga l'una con l'altra, qual di loro habbi adominare, o la ragione la sensualità, o la sensualità la ragione. SO. Et che significa esser' li due quarti. PHI. L'uno è di poi la coniuntione, & da lei principia asuperare la parte inferiore la superiore ne la luce, & cosi è ne l'Anima quando uiene da la copulatione a la oppositione, che di poi che tutte due le parti sono eguali ne la luce, la superiore è superata da l'inferiore, per che la sensualità uince la ragione. L'altro è di poi de l'oppositione, e da lei principia a superare la parte superiore ne la luce (che non uediamo) l'inferiore che uediamo, & cosi è nell'Anima quãdo uiene da l'oppositione a la coppulatione intellettuale, perche di poi che tutte due parti son' ne la luce eguali, principia à superare la parte superiore intellettiua, & uincere la ragione la sensualità. SO. Questa non mi par' già che fussi gionta da lassare. Dimmi anchor' se hai pronta alcuna similitudine à i quatro aspetti amicabili de la Luna al Sole, cioè due sestili, & due trini, ne la mutation' de l'anima. PHI. Il primo sestile aspetto de la Luna

al Sole, è a cinque di de la coniuntione, & è amicabile perche la parte superiore participa senza litigio de la sua inferiore, però che la superiore anchor' uince, & l'inferiore gl'è sottoposta, così è ne l'Anima quando escie de la coppulatione participa un' poco di sua luce alle cose corporee, per illor' bisognio, superando niente di meno la ragione il senso, & però le cose corporee a l'hor' son' piu magre, & però dicono gl'Astrologi giudicatori de l'abbundantie corporee, che è aspetto d'amicitia diminuita. Il primo aspetto trino de la Luna al Sole, è a dieci di de la coniuntione, & la maggior' parte de la luce, è già uerso di noi, pur' la superiore non resta nuda di luce, ma è suggetta a l'inferiore, & così è ne l'Anima quando uà dal primo quarto a l'oppositione, che auenga che la ragione non resti senza luce, pur' il piu de le uolte s'opera ne le cose corporee senza litigio, & perche a l'hor' le cose corporee sonno abundanti, propriamente gl'Astrologi chiamano il trino aspetto d'amicitia perfetta. Il secondo trino de la Luna col Sole è a uinti di de la cōiuntione di poi de l'oppositione, innanti del quadrato secondo, è già la luce si uà participando ne la parte superiore, che era tutta tenebrosa ne l'oppositione, ma senza litigio la parte maggiore de la luce è anchor' nela parte inferiore uerso di noi; Così è ne l'anima quando che dal corporeo (al quale è tutta dedita) uiene a dare una parte di lei a la ragione e a l'intelletto, talmente che essendo ancora piu abundanti le cose corporee si coniunge con loro il splendore intellettua-

le,e uiene a essere secondo aspetto d'intera amicitia apresso gl'Astrologi. Il secondo aspetto sestile de la Luna col Sole è alli. xxv. di anchora de la coniuntione di poi del secondo quadrato anti de la coniuntione succedente, e in quella parte superiore già haueua recuperata la maggior parte de la luce anchor che restassi a l'inferiore suficiente parte di luce, ma in tal'modo, che senza contrasto, è sottoposta al superiore, & cosi ne l'Anima quando dalle cose corporee è conuertita non solamente a far'la ragione equiualmente al senso, ma farlo superiore senza litigio del senso, quantunque gli resti prouidentia delle cose corporee secondo il bisognio loro sottomesso a la recta mente, ma per che in tal'caso le cose corporee son' pur'magre gl'Astrologi giudicando quelli, il chiamano aspetto d'amicitia diminuita. Di poi da questo quarto, & ultimo aspetto amicabile; Se l'Anima tende al Spirituale uiene alla diuina coppulatione, che è somma sua felicità, & diminutione de le cose corporee. A questo modo, o Sophia l'Anima è numero che se stesso muoue in moto circulare, & il numero de numeri è quanto il numero de gl'aspetti lunari col Sole, che son'sette, & la coniuntione è la decima unità, principio & fine de li sette numeri, come quella è principio è fine de sette aspetti. SO. Resto contenta del simulacro lunare a l'Anima humana; Vorrei sapere se hai alchuna similitudine ne l'eclissi de la Luna a le cose dell'Anima. PHI. Ancho-

ra in questo il pittor del Mondo, nõ fu negligente. L'ecclissi de la Luna è per interpositione de la terra fra lei, & il Sole che gli da la luce, per ombra de la quale la Luna d'ogni parte resta tenebrosa, cosi da l'inferiore, come da la superiore, & si dice eclissata, però che totalmente perde la luce d'ogni sua metà, cosi interuiene all'Anima quando s'interpone il corporeo, & terrestre fra lei, è l'intelletto, perde tutta la luce che da l'intelletto riceueua, non solamente de la parte superiore, ma anchor' de l'inferiore attiua, & corporea. SO. A` che modo si puo interporre il corporeo fra lei, è l'intelletto. PHI. Quando l'Anima s'inclina oltre amisura a le cose materiali e corporee, & s'infanga in quelle, perde la ragione, e la luce intellettuale in tutto; però che non solamente perde la coppulatione diuina, & la contemplatione intellettuale; Ma anchora la uita sua attiua si fa in tutto inrationabile, e pura bestiale, & la mente, o Ragione non ha luogo alcuno anchora ne l'uso de le sue lasciuie. Onde l'Anima si miserabile eclissata del lume intellettuale, è equiperata a l'Anima de gl'Animali bruti, & è fatta de la natura loro, & di questi dice Pittagora che migrano in corpi di fiere, & di bruti animali. E` ben'uero che cosi come la Luna qualche uolta è tutta eclissata, & qualche volta parte di lei, cosi l'Anima qualche uolta perde in tutti gli atti l'intellettual'luce, e qualche uolta non in tutti è fatta bestiale. Ma sia come si uoglia, la bestialità in tutto, o uero in par-

dialogo

te è somma destrutione, & sommo difetto de l'Anima, e per questo dice Dauid a Dio pregando, libera da destrutione l'Anima mia, e di poter' de cani essere unica. SO. Mi piace non poco questo residuo del simulacro de l'Anima corrotta oscura, & bestiale all'eclissata Luna; Solamente vorrei sapere se l'ecclissi del Sole ha ancora qualche simile significatione. PHI. L'ecclissi del Sole non è difetto di luce nel corpo d'esso Sole, come l'ecclissi de la Luna, però ch'il Sole mai si truoua senza luce, conciosia che quella sia sua propria sustantia, ma il difetto è in noi altri terreni, che per l'interpositione de la Luna in mezo di lui, & noi, siamo priui de la sua luce, & rimaniamo oscurati. SO. Questo intendo, ma dimmi qual somiglianza ha con l'intelletto? PHI. Cosi l'intelletto nõ è mai priuo ne difettuoso di luce sua intellettuale, come interuiene a l'anima, però che la luce intellectiua, è de l'essentia de l'intelletto, senza il quale non harebbe essere, & ne l'Anima è participata da esso intelletto. Onde per l'interpositione de la terrestre sensualità frà lei, & l'intelletto, al modo de la Luna s'ecclissa, & fa oscura, & priua di luce intellettuale (come t'ho detto.) SO. Ben'ueggo che son' simili il Sole, & l'intelletto ne la priuation' del difetto in se medesimi, ma nel difetto di luce, che causa l'ecclissi, solare in noi, per interpositione della Luna fra noi & esso, qual somiglianza ha con l'intelletto. PHI. Cosi come interponendosi la Luna, fra il Sole, & noi altri terreni

reni ne fa mancare la luce del Sole, riceuendola lei tutta ne la sua parte superiore restando a noi l'altre inferiore oscura, cosi quando s'interpone l'anima fra l'intelletto, & il corpo cioè copulandosi, & unendosi con l'intelletto, riceue l'Anima tutta la luce intellettuale ne la sua parte superiore, & da la parte inferiore corporea resta oscura; & il corpo da lei non illuminato perde l'essere, & lei si dissolue da lui, & questa è la felice morte, che causa la copulatione de l'Anima con l'intelletto; la quale hanno gustata i nostri antichi beati. Moise, & Aron, & gl'altri de quali parla la sacra scrittura, che mortrono per bocha di Dio basciando la diuinità (come t'ho detto.) SO. Mi piace la similitudine, e bene è giusto che unendosi cosi perfettamente l'anima col diuino intelletto, si uega adissoluere da la colligatiõe, che ha col corpo, in modo che questo eclissi è solamẽte del corpo, & non de l'intelletto, che è sempre immutabile, ne ancor de l'Anima che si fa in quello felice, cosi come l'eclissi del Sole è solamente a noi, & non al Sole che mai, s'oscura, ne a la Luna, che all'hora piu presto riceue, & contiene ne la sua parte superiore tutto il lume del Sole, Dio facci adunque nostre anime degne di cosi felice fine. Ma dimmi ti prego essendo essa anima spirituale che difetto, o uer' passione ha in se, che facci farli tante mutationi, un'hora uerso il corpo, vn'altra uerso l'intelletto che de la Luna il moto locale discosto dal Sole è cagione manifesta di sue mutationi uerso il Sole, & uerso la Terra, qual ca-

dialogo

gione non si truoua nell'anima spirituale. PHI. La cagione di tante mutationi ne l'anima è il gemino amore che in lei si truoua. SO. Che amore è quel che ha l'anima, & come è gemino. PHI. Essendo ne l'intelletto diuino la sōma, & perfetta bellezza l'anima che è un'splendore procedente da quello s'innamora di quella somma bellezza intellettuale suo superiore origine, come s'innamora la femmina imperfetta del maschio suo perficiente, & desidera farsi felice ne la sua perpetua unione, con questo si giunta un'altro amore gemino de l'anima al mondo corporeo a lei inferiore, come del maschio a la femmina per farlo perfetto imprimendo in lui la bellezza, che piglia da l'intelletto mediante il primo amore, come che l'anima ingrauidata de la bellezza de l'intelletto, la desidera parturire nel mondo corporeo, o ueramente piglia la semenza d'essa bellezza per farla germinare nel corpo, o uero come artifice piglia l'esempli de la bellezza intellettuale per sculpirli al proprio ne corpi, che non solamente accade ne l'anima del Mondo, ma quel medesmo interuiene a l'anima de l'huomo col suo intelletto nel picciol'mondo. Essendo adunque l'amor' de l'anima humana gemino non solamente inclinato a la bellezza de l'intelletto, ma anchora a la bellezza ritratta nel corpo, succede qualche uolta, che essendo grandemente tirata da l'amore de la bellezza de l'intelletto, lassa del tutto l'amorosa inclinatione del corpo, tanto che si dissolue totalmente da quello, & ne segue a l'huomo la morte felice copulatiua, (come

t'ho detto ne l'eclissi del Sole) & qualche uolta gl'interuiene il contrario, che tirata piu del douere da l'amor' de la bellezza corporea, lassa del tutto l'inclinatione e amore de la belleza intellettuale, & in tal modo s'asconde da l'intelletto suo superiore, che si fa in tutto corporea, e oscura di luce e bellezza intellettiua, (come t'ho detto ne l'eclissi lunare) qualche altra uolta l'anima opera, per tutti due gl'amori intellettuale, & corporeo, o uero con temperamento, & equalità, & all'hor la ragione litiga con la sensualità, (come t'ho detto ne due aspetti quadrati de la Luna al Sole) o uero declina a uno de gl'amori (come t'ho detto) ne quatro aspetti amicabili due trini, & due sestili, e quando la declinatione è a l'amore intellettuale, se è pocha la declinatione, e anchora con stimulo de la sensualità, l'huomo si chiama continente, & se declina molto a l'intellettuale amore, e non resti stimulo del sensuale l'huomo se chiama temperato; Ma se declina piu all'amor' corporale è il contrario, che declinando pocho, & che anchor' resti qualche resistentia de l'intellettuale, l'huomo si chiama incontinente, et se declina molto in modo, che l'intelletto non facci resistentia alcuna l'huomo si chiama intemperato. SO. Non pocho mi satisfà questa cagione de le mutationi de l'anima cioè l'Amore de la bellezza intellettuale, & quel de la belleza corporea, & di qui uiene che cosi come ne l'huomo si truouano due amori diuersi, cosi si truouano due diuerse bellezze intellettuali, et corporali, & conosco quanto la bellezza

intellettuale è piu eccellente che la corporale, & quanto è meglio l'ornamento de la bellezza intellettiua, che quel de la corporea; Ma sol mi resta saper da tè, se forse la Luna (come l'Anima) ha queste amorose inclinationi uerso il Sole, & uerso la terra, se forse anchora in questo la Luna è dell'Anima simulacro. PHI. Senza dubbio è simulacro, che l'amor che la Luna ha al Sole (da cui sua luce, uita, & perfettion depende) è come di femmina al maschio, & quello amore la fa essere sollicita a l'unione del Sole, ha anchora la Luna amore al mondo terreno, come maschio a femmina, per farlo perfetto con la luce, e influentia, che riceue dal Sole, & però fa sue mutationi simili a quelle dell'Anima, le quali non dichiaro per esempli per non essere piu longo in questa materia. Solamente ti dico che come transporta l'Anima con sue mutationi la luce de l'intelletto nel Mondo corporeo, per l'amore che ha a tutti due, cosi la Luna transferisce la luce del Sole nel mondo terreno per l'amor che ha a tutti due. SO. Questo resto di cōformità mi piace, et certo di questa materia assai m'hai acquietata la mente. PHI. Ti pare, o Sophia per questa longa interpositione, di consentire, che l'Anima nostra quando contempla con intentissimo amore, & desiderio in uno oggetto, possi & soglia abandonare i sensi con altre uirtù corporee. SO. Si può senza dubbio. PHI. Non è dunque giusta la tua querela, contra di me, che quando tu, o Sophia m'hai ueduto rapito dal pensiero senza sentimenti, era a l'hor mia

mente con tutta l'anima si ritirata a contemplare l'immagine di tua bellezza, che abbandonati il uedere et l'udire, insieme col mouimento, solamente quello che hanno anchor' gli animali bruti, mi portaua per quella uia, la quale prima da me fu desiderata, si che se lamentar ti vuoi, lamentati pur di te, che a te stessa hai serrate le porte. SO. Pur' mi lamento che possi, & uagli in te piu, che mia persona l'immagine di quella. PHI. Puo piu perche già la rapresentatione di dentro a l'animo, precede a quella di fuore, però che quella per essere interiore se ha già possesionato di tutti gl'interiori, ma puoi giudicare, o Sophia che se tua immagine riceuerti seco non vuole, che sarebbe impossibile che l'altrui in sua compagnia riceuessi. SO. Aspera mi pingi, o Philone. PHI. Anzi ambitiosissima che robbi me, tè, & ogni altra cosa. SO. Almancho ti sono utile & salutifera ch'io ti leuo molte cogitationi fastidiose, & malenconiche. PHI. Anzi uelenosa. SO. Come uelenosa. PHI. Velenosa di tal ueleno che māco se li truoua remedio, che a niuno de corporali toschi, che cosi come il ueleno uà dritto al cuore, e di li nō si parte fin' che habbi consumati tutti i spiriti, quali gli uāno dietro, et leuando i polsi, & infrigidando gl'estremi, leua totalmente la uita, se qualche remedio esteriore non se gl'aprossima, cosi l'immagine tua è dentro de la mia mente, e di li mai si parte atrahendo a se tutte le uirtù & spiriti, & con quelli insieme la uita totalmente leuerebbe, se non che tua persona esistente di fuora, mi recupera gli spiriti e

sentimenti leuandoli di mano la preda per intertenermi la uita. SO. Ben' dunque ho detto, dicendo ch'io ti son' salutifera che se mia assente immagine t'è ueleno, io presente ti son' triaca. PHI. Tu hai leuata la preda a tua immagine, perche lei ti leua, & prohibisce l'intrata, & inuerità non l'hai fatto per beneficarmi, anzi per paura che se finisse mia uita finiria anchor' con lei il tuo ueleno, & perche vuoi che mia pena sia durabile però non vuoi consentire ch'il ueleno di tua immagine mi doni la morte, che quel tanto è maggior' quanto è piu diuturno. SO. Non so concordare tuoi detti, o Philone, una uolta mi fai diuina, & da te molto desiderata, & una altra uolta mi truoui uelenosa. PHI. L'uno, & l'altro è uero & tutti due possono stare insieme, però che in te la uelenosità da la diuinità è causata. SO. Come è possibile che di bene uenga male PHI. Può interuenire, ma indirettamente, perche se l'interpone il desiderio insatiabile. SO. A che modo. PHI. La tua belleza informa piu diuina che humana a me si rapresenta, ma per essere sempre accompagnata d'un pongitiuo, & insatiabile desiderio, si conuerte di dentro in uno pernitioso, & molto furioso ueleno; Si che quanto tua bellezza è piu eccessiua tanto produce in me piu rabbioso, & uelenoso disio, la presentia tua m'è triaca solamente, per che mi ritiene la uita; ma non per leuar' la uelenosità, e la pena, anzi la prolonga, & fà piu durabile, però che uederti mi prohibisce il fine qual' sarebbe termine al mio ardente desi-

derio, & riposo, a mia affannata uita. SO. Di questa alie-
natione assai buon'conto hai dato, ne io uoglio piu esaminar
la, che per altro t'ho chiamato, et altro da tè uoglio. PHI.
Che altro. SO. Ricordati de la promessa che già due uol
te m'hai fatto di darmi notitia del nascimento de l'amore
e di sua diuina progenie, & anchor'significasti uolermi
mostrare suoi effetti ne gl'amanti, il tempo mi pare op-
portuno, & tu dici che non sei inuiato per cose che im-
portino, dunque da opera di satisfare a la promissione.
PHI. In termine mi truouo che ho piu bisogno di cerca-
re credentia, che di pagare cioè che ho a dare, se mi vuoi far
bene aiutami a far' debiti nuoui, e non mi costringere a pagar'
i uecchi. SO. Che bisogno è il tuo. PHI. Grande.
SO. Di che. PHI. Qual maggior'che di trouar'
remedio a mia crudelissima pena. SO. Vuoi ch'io ti
consigli. PHI. Da te sempre uorrei e consigli, e aita.
SO. Se del poco ti fai buon'pagatore sempre che
uorrai assai ti sarà fidato a credentia, ch'il buon'pagato-
re, è possesore de l'altrui. PHI. In poco dunque sti-
mi quel'che domandi. SO. In poco arispetto di quel'
che domandi tù. PHI. Perche. SO. Però che è man-
co a tè dare quel'che puoi dare, che hauere ciò che non
puoi hauere. PHI. Questa medesima ragione costringe-
rebbe te a darmi prima rimedio, tanto piu ch'il beneficio
sarebbe mutuo, ciascuno debbe dare ciò che ha, & riceue-
re di quel'che gli manca, & che ha bisogno. SO. A questo

modo nel tuo sarebbe pagare, ne far' gratia, però ch'ioueggo che già di nuouo vuoi uendere quel che già hai promesso, paga una uolta il debito, & di poi parlarai a che modo si debbono contribuire i mutui beneficij. PHI. Son' pur' molti debiti, non però promissi. SO. Dimmi alcuno. PHI. rimediar' gl'amici del possibile, non ti par' debito. SO. Gratia sarebbe non debito. PHI. Gratia sarebbe rimediare i forestieri che non sono amici, ma a gli amici, è debito, & non farlo sarebbe uitio d'infedeltà, crudeltà, & auaritia. SO. Anchor' che questo fusse debito non mi negarai già, che fra i debiti il promesso si debba pagar' prima ch'il non promesso. PHI. Anchor' questo non ti ueglio consentire, però che di ragione prima si debbe pagare quel che in se è debito & non promesso, che quel che solamente la promissione il fa debito, perche in effetto il debito senza promessa, precede a la promessa senza debito, mira che dar' tu remedio a la terribil' pena mia è uero debito, (poi che noi siamo ueri amici) ben'che non l'habbi promesso, ma la promission' mia non fu per debito anzi di gratia, ne a tè è molto necessaria, che gia non è per remediarti di pericolo, o danno, ma solamente per darti qualche diletto, & satisfatione di mente, debbe dunque precedere il tuo debito non promesso, quel di mia libera promissione. SO. La promessa solamente è quella che fa il debito senza hauer' bisogno d'altro obligo. PHI. Piu giusto è ch'il debito solamente facci promissione, senza esser' bisognio il promettere. SO. Quando ben fussi co

si come

si come dici, non uedi tu cio ch'io uoglio da te, è la theorica de l'amore, & quel che tu vuoi da me è la praticha di quello, non puoi negare che sempre debbe precedere la cognitione de la theorica all'uso de la pratica, che ne gl'huomini la ragione è quella che indriza l'opera, & hauendomi già dato qualche notitia de l'amore, cosi di sua essentia, come di sua comunità, parrebbe che mancasse il principale, se ne mancasse la cognitione di sua origine, & effetti, si che senza ponerui interuallo dei dar' perfettione al già cominciato da te, & porger' satisfatione a questo residuo del mio desiderio, che tu (se come dici) rettamente m'ami, piu l'anima ch'il corpo amar' dei, dunque non mi lassar' imperfetta di si alta e degna cognitione, e se vuoi dire il uero concederai che in questo sta il debito tuo insieme con la promissione, si che a te tocha prima il pagamento, & s'el mio non succederà allhor' con maggior' ragione ti potrai lamentare. PHI. Non ti si puo resistere, o Sophia quando penso hauerti leuato tutte le uie del fuggire, tu ne fuggi per nuoua strada, si che bisogna far' quel che ti piace, et la principal' ragione, è ch'io so amante è tu sei l'amata, & a te tocha darmi la leggie, & a me con esecutione osseruarla, & già io in questo ti uoleuo seruire, & dirti (poi ch'el ti piace) qualche cosa de l'origine, & effetti de l'amore, ma non mi so risoluere a che modo habbi a parlar' di lui, o laudandolo, o uer' uituperandolo, de la laude, è degna sua grandeza, e del biasimo suo feroce operatione, uerso di me massimamente.

SO. Di pur'il uero sia in laude, o in uituperio che non puoi errare. PHI. Lodare chi mal'fà nõ è giusto, uituperare chi molto puo è pericoloso, son'ambiguo, ne mi sò determinare dimmi tu, o Sophia quale è il men'male. SO. Manco male è sẽpre il uero che il falso. PHI. Men'male è sempre il securo che il pericoloso. SO. Sei Philosofo, et hai paura di dir la uerità. PHI. Se ben'non è d'huomo uirtuoso dire la bugia (quando ben'fusse utile) non però è d'huomo prudente dir la uerità qual ne porga danno, et pericolo, ch'il uero il cui dirlo è nociuo, prudentia è tacerlo e temerità parlarne. SO. Non mi par'gia honesto timore quel di dire il uero. PHI. Non ho paura di dir'la uerità, ma del danno che di dirla mi potrebbe interuenire. SO. Essendo tu cosi saettato da l'amore (come dici) che paura hai piu di lui, che mal'ti puo far'che gia non t'habbi fatto, et in che ti puo offendere, che gia non t'habbi offeso. PHI. Nuoua punitione temo. SO. Che temi che ti possa esser'nuouo. PHI. Temo che non m'interuenga quel che gia interuenne a Homero, il quale per cantare in disfauor'de l'amore perse la uista. SO. Hora mai non bisogna che tu temi di perderla, che gia l'amor'(senza hauer'tu detto mal'di lui) te l'ha leuata che poco innanzi passasti di qui congl'occhi aperti, et non mi uedesti. PHI. Se solamente per condolermi con me stesso del torto, che mi fa l'amore e del tormento che mi da mi minaccia (come tu uedi) di leuarmi la uista, che farà se publicamente il biasmerò, & sue opere uitupererò. SO. Homero con ragion'fu punito però che lui di-

ceua male iniustamente di chi non gl'haueua fatto alcun' male, ma se tu dirai male de l'amore, il dirai con iustitia, però che ti tratta peggio che può. PHI. I possenti che nõ son' benigni, piu cõ furia che con ragione danno le pene, et di me giustamente piglieria maggior' uendetta che d'Homero, però che io son' de suoi sudditi, et Homero non era, & se punì lui solamente per hauere usato discortesia, molto piu grauemente punirebbe me, & per discortesia, & per in obedientia. SO. Di pur' et se uedrai, che si sdegni contra di te, disdirai cio che hai detto, et gli domandarai perdono. PHI. Tu uorresti ch'io facessi esperiẽtia de la sanità, come fece Stesicoro. SO. Che fece Stesicoro, PHI. Cantò contro l'amore d'Helena, et Paris uituperandolo, et hauuta la medesima pena d'Homero, che perse la uista, ma lui conoscẽdo la cagione di sua cecità (qual non conobbe Homero) si remediò incontinente facendo uersi contrarij a' primi in laude, et fauor' d'Helena, & del suo amore, onde subitamente amor' gli restituì la uista. SO. Hora mai puoi dire cio che ti piace, che secondo mi pare già sai come Stesicoro il modo di remediarti. PHI. Non lo sperimẽtarò già io, che so che uerso me sarebbe l'amor' piu rigoroso che non fu uerso lui, che l'errore de proprij serui maggior' furia mena, & piu crudeltà prouoca a Signori, ma in questo uoglio essere piu sauio che non furono tutti due loro; Al presente parlaremo con ogni reuerentia di sua origine, et di sua antiqua geneologia, ma de gl'effetti suoi buõi, et cattiui per adesso nõ ti dirò cosa alcũa, in modo che nõ hauerò

occasione di laudarli per paura, ne di uituperarli con audacia. S O. Non uorrei già che lassasse questa nostra narratione imperfetta, che cosi come il principio de l'amore consiste nel suo origine, cosi il fine suo consiste ne suoi effetti, & se la paura non ti lascia dire suoi difetti, di almancho le lode, forse per questa uia potrai impetrar' gratia di reconciliarti seco, & fartelo beniuolo, che coloro che in dar' le pene sonno intemperati, in far' le gratie sogliono essere liberali. P H I. Si se fussero uere lodi, ma non essendo sarebbe adulatione. S O. A` ogni modo bisogna lusengar' chi puo piu. P H I. Se adulare i benefattori e cosa brutta, quanto piu i malfattori. S O. Lasciando a parte tua passione, & il conto che è fra tè, & l'amore, fammi intendere ti prego ueramente quali de gl' effetti d'amore, credi sien' piu, o buoni degni di laude, o uero i uituperabili. P H I. Se i in quel' ch'io dirò ne aministrarà piu la uerità, che la passione truouarò in lui molte piu lode, che biasmi, & non solamente nel numero, ma anchora di piu eccellentia. S O. Adunque se in qualità, & quantità i buoni effetti d'amore escedeno i cattiui di pure ogni cosa, che piu presto impetrarai gratia da lui per far' palese i suoi gran' benefitij, che non pena per dir' con uerità suoi pochi malefitij, & se l'amore è del numero de gli dei celesti spirituali (come si dice) non gli debbe dispiacere il uero, che la uerità è sempre annexa, & congiunta a la diuinità, & sorella di tutti gli dei. P H I. Per la giornata d'oggi basta assai parlare del nascimento

dell'amore, restarà per un'altra il dire de suoi effetti, cosi buoni quanto cattiui forse all'hor deliberarò cõpiacerti, & dire ogni cosa, & se l'amore contro di me s'infuriarà gl'interponerò la uerità per placarlo, che gliè sorella, & tu che gli sei figlia, & somigli a sua madre. SO. Ti ringratio dell'oferta, l'intercessione t'offero, & per che il giorno nõ se ne uada in parole, di se nacque, quando nacque, doue nacque, di chi nacque, & per che nacque, questo strenuo antico, & famosissimo Signore. PHI. Non manco sauia, che breue, & elegante mi pare, o Sophia questa tua dimanda del nascimento de l'amore ne' cinque membri che hai diuisi gli spianarò per uedere se t'ho inteso. SO. So ben'che m'intendi, ma piacere mi farai se gli spiani. PHI. Tu prima domandi se l'amore è generato, & d'altrui proceduto, o ueramente se è ingenito, senza mai hauere hauuto dependentia d'alchuno antecessore. Domandi secondo quando nacque, posto che sia generato, & se forse sua successione, o dependentia fu abeterno, o uero temporale, & se temporale, in qual tempo nacque, se forse nacque al tempo de la creatione del Mondo, & produttione di tutte le cose, o uer'di poi in qualche altro tempo. Il terzo che dimandi è del luogo, nel quale nacque, & in qual de tre mondi ha hauuto origine, se nel mondo basso, & terrestre, o uer'nel mondo celeste, o forse nel mondo spirituale, cioè l'angelico, & diuino. Per quarto domandi quali furono i suoi parenti, cioè se ha hauuto solamente padre, o solamente madre, ò uera-

dialogo

mente di tutti dui nacque, & chi furono, se diuini, o humani, o uer' daltra natura, & di loro ancora quale è stata sua geneologia, & ultimamente per quinto vuoi sapere il fine per il quale nacq; nel mōdo, et qual bisogno il fece nascere, però che la causa finale è quella per laquale ogni cosa prodotta, fu prodotta, & il fine del prodotto è il primo ne l'intētione del producēte, se bene è ultimo in sua esecutiōe, son' questi o. Sophia i cinq; tuoi quesiti circha il nascimēto d'amore. SO. Questi sōno certamente, io ho fatta la dimāda, ma tu l'hai in tal' modo ampliata che mi dai buona sperāza de la desiderata risposta, che come le piaghe ben' aperte, & ben' uedute sicurano meglio, cosi i dubbij quādo son' ben' diuisi, et smembrati piu perfettamente si soluono, uegniamo dunq; a la conclusione, che cō desiderio l'aspetto, PHI. Tu sai che hauendo adeterminare cose pertinenti al nascimento de l'amore, bisogna presupporre che lui sia e saper' qual sia sua essentia. SO. Che l'amor' sia è māifesto, et ciascuno di noi puo far' testimonio del suo essere et non è alcuno che in se stesso nol senta, et nol ueda, et qual sia l'essentia sua, mi pare che assai m' habbi detto quel giorno quando parlamo d'amore, et desiderio. PHI. Non mi par' già poco che tu confessi sentire in te stessa che amor' sia, ch' io timido staua che tu (per mancamento d'esperientia) non mi domandasse del suo essere dimostratione, la quale a persona che nol sente (come di te presumessi) nō sarebbe facile di fare. SO. Già in questa parte t' ho leuato l'affāno. PHI. Presupposto ch' amor' sia, hai tu ben' amente le cose pertinēti

a la cognitione di sua essentia, secondo che l'altro giorno par lamo. SO. Credo ben' ricordarmi, nientedimeno, sel non t'è graue uorrei ch'in breue mi replicasse quel di che mi bisogna hauer' memoria pertinente a l'essentia de l'amore, per che meglio intenda cio che dirai del suo nascimento. PHI. Anchor' uolentieri di questo ti compiaceria, ma non ben' mi ricordo di quelle cose. SO. Buona fama ti dai d'hauer' buona memoria, se de le cose tue non ti ricordi, come ti ricorderai de l'altrui. PHI. S'altri mia memoria possiede, come mi puo ella seruire ne le cose mie, & se di me non mi ricordo, come vuoi ch'io mi ricordi de passati ragionamenti. SO. Mi par' strano, che i detti che hai saputo formare nõ te li possi ricordare. PHI. Quãdo teco a l'hor' parlaua la mente formaua le ragioni, et la lingua le parole che fuor' mãdaua, ma gl'occhi et l'orechie al cõtrario, operando tirauano dẽtro de l'anima, tua immagine, tuoi gesti, insieme con tue parole, et accenti, quali solamente ne la memoria mi restorono impressi, sol questi son' miei, & li miei sõno alieni, se alcuno uolessi di questi che da te uẽgono mi ricordo, di quelli da me mãdati per la bocca fuor' de la mente, et de la memoria ricordisene chi gli piace. SO. Sia come si uoglia, la uerità è sempre una medesima se questo ch'in questo caso l'altro giorno m'hai detto è stato il uero quando ben' la memoria non ti seruisse in replicar lo ti seruirà la mente in porgere di nuouo un'altra uolta quelle medesime uerità. PHI. Questo credo ben' che si potrà fare, ma nõ già in quel modo, forma, et ordine del passato ne cõterrà quelle particularità ch'in effetto nõ me le ricordo.

SO. Dille pure al modo che ti piace, che la diuersità de la forma non c'è poi ch'una medesima è la sustantia, & io che delle cose tue piu che tè mi ricordo t'appuntarò in quelle parti, che ti uedrò lassare, o mutare. PHI. Poi che vuoi ch'io ti dicha qual sia amore tel dirò pianamente, & uniuersalmente. Amore in comune vuol dire desiderio d'alcuna cosa. SO. Questo è un'diffinir'ben'piano, & dire il potresti piu breuemente dicendo solamente ch'amore è desiderio, che essendo desiderio bisogna che sia di qualche cosa desiderata, cosi come l'amore è di qualche cosa amata. PHI. Tu dici il uero, ma pure la dichiaratione non è difetto. SO. Si, ma se tu diffinisci amore in commune esser desiderio, ti bisogna concedere ch'ogni amor'sia desiderio, & ogni desiderio sia amore. PHI. Cosi è, però che la diffinition'si conuerte col diffinito, & tanto comprende l'un quanto l'altro. SO. Altrimenti mi ricordo che m'hai l'altro giorno argumentato cioè, che l'amore non è sempre desiderio, però che molte uolte è de le cose che si hanno, & sonno, come amare padre, figliuoli, & la sanità che si ha, & le richeze chi le possiede, ma il desiderio è sempre di cose che non sonno, & se sonno non l'habbiamo, che quel che manca si desidera, che sia se non è, & che si habbi, se non si ha; Ma le cose, o persone che amiamo molte uolte sonno, & le possediamo, & quelle che non sono mai amiamo, dunque come dici ch'ogni amore è desiderio. PHI. Anchor'mi uiene in memoria che habbiamo prima diffinito altrimenti

trimenti l'amore ch'il desiderio, per che dicono il desiderio essere affetto uolontario d'essere, o hauere la cosa stimata buona che manca, & l'amore essere affetto uolontario di fruire con unione la cosa stimata buona che manchi, non dimeno habbiamo poi dichiarato che ben'ch'il desiderio sia de la cosa che manchi, in ogni modo presuppone (cosi come l'amore) qualche essere, che auengha che manchi in noi, ha essere apresso gl'altri, o uero in se stessa, se non in atto in potentia, et se non ha essere reale l'ha almancho immaginario, et mentale, et hauiamo mostrato che l'amore, non ostante che qualche uolta sia di cosa posseduta, non dimeno persuppone sempre qualche mancamento di quella, come fa il desiderio, & questo è, o perche l'amante non ha ancor' perfetta unione con la cosa amata, onde ama, & desidera perfetta unione con quella, o ueramente però che ben'che la posseghi, & fruischa di presente, gli manca la futura fruitione di quella, & però la disia, si che in effetto ben'speculato il desiderio & l'amore è una medesima cosa, non ostante che nel modo del parlare del vulgo ciaschuno habbi qualche proprietà, come hai detto, & però infin' di quel' nostro parlamento, habbiamo diffinito l'amore essere desiderio d'unione con la cosa amata, & habbiamo dichiarato a che modo ogni desiderio è amore, & ogni amore è desiderio, & secondo quello al presente t'ho diffinito in comune l'amore, che è desiderio di cosa alcuna. S O. Essendo l'amore, & desiderio due uocabuli, che molte uolte significano diuerse cose non sò

dialogo

come li possi fare un' medesmo ne la significatione, che an-
cor'che si posi dire una medesima cosa amare & desiare,
par che significhino due diuersi affetti de l'anima in quella
cosa. Perche un' pare che sia d'amar' la cosa, l'altra di de-
siarla. PHI. Il modo di parlare ti fa parere questo, &
già sono alcuni moderni theologi che fanno qualche essential'
differentia fra l'uno, & l'altro, dicendo che l'amor' è prin-
cipio di desiderio, perche amandosi prima la cosa uiensi adi
siare. SO. Con qual' ragione fanno l'amor' principio di desi
derio. PHI. Prima diffiniscono l'amore essere complacen-
tia ne l'animo de la cosa che par' buona, et che da quella cō-
placentia procede il desiderio de la cosa che compiace, qual
desiderio è moto in fine, o cosa amata, si che l'amore è prin-
cipio del moto desideratiuo. SO. Questo amore sarà de le
cose, che mancano, & non si posseggono al qual seguita poi
il moto del desiderio, ma l'amor' de le cose già possedute (che
non puo essere principio di moto desideratiuo) che cosa dico
no questi che sia. PHI. Dicono che cosi come l'amore de la
cosa che manca è complacentia di quella prouentione ne l'a-
nimo de l'amante, & principio del moto del desiderio; Cosi
l'amore ne la cosa posseduta non è altro che il gaudio, et di-
lettatiōe, che si ha per la fruitiōe de la cosa amata, et che è fine
e termine del moto del desiderio, & sua ultima quiete. SO.
Dunque costoro fanno due spetie d'amore l'uno principio del
moto desideratiuo, quale è de le cose non possedute l'altro fi
ne, & termine del gaudio & dilettatione quale è de le cose

possedute, & questo ultimo bene par'che sia altro ch'il desiderio, però che gli succede, pur'il primo non pare cosi diverso dal desio, però che l'uno, et l'altro è de le cose che mancano, hãno loro forse altra euidentia a la differentia di queste due passioni amore, & desio. PHI. Fanno un'altra ragione che fondano ne contrarij di questi due qual'sõno differenti, perche il contrario de l'amore è odio, & il contrario del desiderio dicono che è fuga de la cosa odiata, onde dicono che si come l'amore, è principio di desiderio, cosi l'odio è principio de la fuga, et cosi come odio, et fuga sonno due passioni per aquistar' la cosa buona, et dicono che si come il gaudio, o uer' dilettatione è fine et causa de l'amore, & desiderio, cosi la tristitia, o uer' dolore è causa de l'odio, & de la fuga, & cosi come la speranza è mezo tra l'amore, et desiderio, et il gaudio (però che la sperãza è di ben'futuro, et discosto et il gaudio, o uer' diletto è di ben'presente, o uer' cõgiunto), cosi il timore è mezo fra la tristitia, o uer' doglia, et fra la fuga, et l'odio, perochè il timor'è del mal futuro, o uer' discosto, et la tristitia, o uer' doglia è del mal'presente, et cõgiunto. Si che questi theologi, fãno in tutto differente il desiderio da l'amore, tãto da quel che gl'è principio che chiamano cõplacentia, come da quel gli è fin'e termine qual'chiamano gaudio, et diletto. SO. Ben'fatta mi par' questa differẽtia, et tu Philone perche nõ la cõsenti, ma metti che l'amor'et il desiderio sieno una medesima cosa. PHI. Ancor' questi theologi ingãnati da la diversità de uocabuli cercão appresso il vulgo mettere diversità

di passioni ne l'animo quale in effetto non è. SO. A che modo. PHI. Pongono differentia essentiale fra l'amore el desiderio li quali in sostantia sono una cosa medesima, et fanno differentia fra l'amor della cosa che manca, & fra quel de la posseduta, essendo l'amor un medesimo. SO. Se tu non nieghi che l'amore sia complacentia de la cosa amata qual causa il desiderio, non puoi negare che amore non sia altro che desiderio, cioè principio di quello, come principio di moto. PHI. La complacentia de la cosa amata non è amore, ma è causa d'amore così come è causa del disio, che amor non è altro che desio de la cosa che compiace, onde la complacentia col desio è amore, & non senza. Si che amore & desio sonno un medesimo in effetto, & tutti due presuppongono complacentia, & il desio se è moto, è moto de l'anima ne la cosa desiata, e così è amore moto de l'anima ne la cosa amata, & la complacentia è principio di questo moto chiamato amore, ò desiderio. SO. Se l'amor & il desiderio fussero un medesimo, non sarebbeno i lor contrarij diversi, ch'il contrario de l'amore è odio, & il contrario del desio è fuga. PHI. Ancora in questo la verità s'ha altrimenti, per che la fuga è moto corporeo contrario non del desio, ma del seguito, che è di poi del desio, che del desio il contrario è l'abborritione che è un medesimo con l'odio quale è contrario de l'amore, si che come loro sonno un medesimo, li suoi contrarij sonno anchor' una medesima cosa. SO. Vego ben' che l'amore, & il desio sonno uno in sustantia, &

cosi li suoi contrarij, ma l'amore del non posseduto, & del posseduto par' (come costoro dicono) ben' diuerso. PHI. Pare, ma non son' diuersi, che l'amor' de la cosa posseduta non è il diletto, & il gaudio de la fruitione (come dicono) de la possessione, dilettasi, & gode il possidente de la cosa amata, ma godere & dilettarsi non è amore, per che non puo essere una medesima cosa l'amore che è moto, o principio di moto, col gaudio, o diletto, che sonno quiete, & fine & termine di moto, tanto piu contrarij progressi, dico che hanno, che l'amore uiene da l'amante ne la cosa amata, ma il gaudio deriua da la cosa amata ne l'amante, massimamente ch'il gaudio è di quel che possiede è l'amore è sempre di quel che manca, & sempre è un' medesimo col disio. SO. s'ama pur' la cosa posseduta, e quella non manca già. PHI. Non manca la presente possessione, ma manca la continuatione di quella, & sua perseuerantia in futuro, la qual desia, & ama quel che possiede di presente, & la presente possessione è quella che diletta, & la futura è quella che si desia, & ama. Si che tanto l'amore de la cosa posseduta quanto quel de la non posseduta, è un' medesimo col desiderio, ma è altro che la dilettatione, cosi come la doglia, et la tristitia è altro che l'odio, & abhorritione, che la doglia è de la possessione del mal' presente, e lodio è per non hauerlo nel futuro. SO. A che modo poni tu dunque l'ordine di queste passioni de l'anima. PHI. La prima è l'amor & desiderio de la cosa buona, & il suo contrario è l'odio, &

abhorritione de la cosa cattiua. La speranza uiene di poi de l'amore, & desiderio, quale è di cosa buona futura, o seperata, & il timore è il suo contrario, quale è di cosa cattiua futura, o seperata, & quando con l'amor' o desiderio si giunta speranza, succede il seguito de la cosa buona amata, cosi come quando con l'odio, & abhorritione si giunta il timore, succede la fuga de la cosa cattiua odiata. Il fine è gaudio, & diletto di cosa buona presente, & congiunta, & il contrario suo è doglia, & tristitia di cosa cattiua presente, & congiunta. Questa passione quale è ultima in esequirsi cioè il gaudio, & diletto di cosa buona, è prima nell'intentione, che per conseguire gaudio, & diletto s'ama, & desidera, spera, & seguita, & però in quella s'acquieta, & riposa l'animo, & hauendosi per il presente s'ama, & desidera per il futuro. Si che rettamente philosophando in qual' si uoglia modo amore, & desiderio sonno una medesima cosa essentialmente, se ben' nel modo di parlare qualche spetie d'amore si chiama piu propriamente desiderio, & l'altra piu propriamente amore, & non solamente questi due uocabuli, ma altri con questi dicono una medesima cosa, che in effetto quel che s'ama qualche uolta s'affetta, si dilige, s'opta, s'appetisce, & si vuole, & anchor' cosi si desidera, & tutti questi uocabuli, & altri tali ben' che s'approprij ciascuno a una spetie d'amore, piu che a una altra, niente di manco in sustantia tutti significano vna medesima co-

sa quale è desiderare le cose che mancano, però che quel che si possiede, quando si possiede non s'appetisce, ne ama, ma sempre s'ama, & appetisce per esser nella mente sotto spetie di cosa buona, onde si desidera, & ama, se non è, che sia realmente, & come è ne la mente, che sia in atto, come in potētia, et s'è in atto & non l'habbiamo, che l'habbiamo, et se l'hauiamo di presente, ch'il fruiamo sempre; la qual futura fruitione ancor non è, & manca, di questa sorte s'amano fra loro padre, & figliuolo quali si desiano fruire sempre in futuro come in presente, & cosi ama la sanità il sano, & le richeze il ricco che non solamente desidera che creschino, ma anchora che le possi fruire nel futuro, come di presente. Dunque l'amore cosi come il desiderio bisogna che sia de le cose che in qualche modo manchano, onde Platone diffinisce l'amore appetito di cosa buona per possederla, & sempre però che nel sempre s'include il mancamento continuo. SO. A' ben che con l'amore si giunti qualche mancamento continuo, pure presuppone l'essere de la cosa perche l'amor è sēpre de le cose che sōno, ma il desiderio è ueramente de le cose che mancano, & molte uolte di quelle che non sōno. PHI. In quel che dici che amore è de le cose che sōno, dici ben'il uero, perche quel che non è, non si puo conoscere, & quel' che non si puo conoscere, non si può amare, ma quel che dici ch'il desiderio è qualche uolta de le cose, che non sonno, per che siano, non ha in se assoluta uerità, però che quel che in nissuno modo

ha essere non si può conoscere et quel che non si puo conoscere manco si puo desiderare. Dunque cio che si desidra bisogna che habbia essere ne la mente, & se è ne la mente, bisogna che sia ancor' di fuori realmente, se non in atto in potentia al manco ne le sue cause, altramente la cognitione sarebbe mendace, si che nel tutto l'amore non è altro che desiderio. SO. Ben m'hai dichiarato che ogni amore sia desiderio, & sempre di cose che se ben' hanno alcuno modo d'essere manca pur di presente, o uer' di futuro, ma mi resta un' dubio, che auenga che ogni amore sia desiderio non però direi ch'ogni desio fusse amore, che l'amor' non par' che si stenda se non in persona uiuente, o uero in cose che causino qualche spetie di perfettione, come son' sanità, uirtù, richeze, sapientia honore, & gloria, che tal cose si sogliono amare, & desiderare, ma son' molte altre cose, accidenti, e attioni che mancando mai diremo amarle, ma desiarle. PHI. Non t'inganni l'uso de uocabuli del vulgo che molte uolte vn' nome che ha general' significatione suole applicarsi à una de le sue spetie solamente, & cosi interuiene a l'amore. SO. Dammi qualche esemplo. PHI. Il nome di Cavaliere è di ciascun' caualcante bestia di quatro piedi, ma s'appropria solamente a quelli che son' destri, & esperti per far' guerra a cauallo, & il nome di mercatante è di ciascuno, che qualche cosa compri, ma l'appropriano solamente a quelli che hanno per propria arte il comprare e'l uendere mercantie per guadagnare di quelle. Cosi l'amore essendo

universal'

vniuersal'nome d'ogni cosa disiata s'appropria à persone, o a cose principali che habbino in se essere piu fermo, & al-l'altre si dice disiarle, & non amarle, perche l'essere loro è piu debile, ma in effetto tutte s'amano, che se ben'non dirò che amo quella cosa che ancor'non è, dirò che amo che sia, & se non l'ho, che amo d'hauerla, che questa è ancor' la propria intentione de desiderante quando desidera, cioè se non è desiar'che sia, & se non l'hauiamo desiar'd'hauerla, niente dimanco l'amor'come piu eccellente uocabulo s'applica primamente a persone che sonno, & a cose eccellenti perfettiue, o uero possedute, & all'altre diremo piu presto appetere, optare, & desiare, che amare, ne affettare, ne diligere, perche questi, ne soglion'mostrare piu nobile, & fermo oggetto, & comunemente l'amor's'applica a le cose, & il desio a l'attioni del loro essere, o uer'd'hauerle, non ostante che in sustantia la significatione sia una medesima. SO. Ancor'di questo mi chiamo satisfatta, & concedo che apresso i mortali ogn'amore è desiderio, & ogni desiderio è amore: Ma apresso gl'animali irrationali che dirai? che noi uediamo che desiderano ciò che gli manca per mangiare, o bere, o per loro dilettatione, o uero la loro libertà quando gli manca, ma non amano se non quel che hanno presente, come i lor'figliuoli le madri, & femmine, & quelli che gli porgeno il cibo, & il poto. PHI. Ancor'gl'animali quel che desiderano amano hauere, & quel che amano desiderano di non perdere, si che in tutti si scon-

Dialogo

tra l'amore con l'appetito, & desiderio. SO. Ti dirò bene, o Philone qualch'amore che non si puo chiamare desiderio. PHI. Quale è questo. SO. L'amor' diuino. PHI. Anzi quello è piu ueramente desiderio, però che la diuinità piu che alcuna altra cosa è desiderata da chi l'ama. SO. Non m'intendi, non parlo del nostro amore uerso d'Iddio, ma de l'amor' d'Iddio uerso di noi, & di tutte le cose che ha create, che mi ricordo tu mi dicesti nel secondo nostro parlamento, che Iddio ama molto tutte le cose che ha prodotte. Questo amore non potrai già dire che presupponga mancamento, però che Iddio è sommamente perfetto, & niente gli manca, & se non lo presuppone, non puo essere desiderio, ch'el desiderio (come hai detto) sempre è di cosa che manca. PHI. In gran pelago vuoi notare, sappi che alcuna cosa che si dica, & applichi a noi, & a Dio, non è manco distante & difforme in significatione, di quanto è lontana sua altezza da nostra bassezza. SO. Dichiara meglio ciò che vuoi dire. PHI. D'un'huomo si può dire che è uno buono, & sapiente, le qual'cose si dicono anchor' d'Iddio, ma tanto è differente in essaltatione l'unità, bontà, & sapientia diuina da la humana; Quanto Iddio è piu eccellente che l'huomo. Cosi l'amore che ha Iddio a la creatura non è de la sorte del nostro, ne anchor' il desiderio, però ch'in noi l'uno & l'altro è passione, & presuppone mancamento di qualche cosa, & in lui è perfettione d'ogni

cosa. SO. Credo ben' quel che dici, ma non mi da gia la propria satisfattione al dubbio mio, però che se Dio ha amore bisogna che ami, & se ha desiderio che desideri, & se desidera desidera quel che in qualche modo manca. PHI. E` ben uero che Iddio ama, & desidera, non quel che manca a lui, per che niente gli manca, ma desidera quel che manca a quel che ama, & esso desia che tutte le cose da lui prodotte uenghino à essere perfette, massimamente di quella perfettione che loro possono conseguire mediante suoi proprij atti, & opere, come sarebbe ne gl'huomini, per loro opere uirtuose, & per loro sapientia, si che il desiderio diuino non è in lui passione, ne presuppone in lui mancamento alcuno, anzi per la sua immensa perfettione ama, & desidera che le sue creature arriuino al maggior' grado de la loro perfettione se gli manca, & se l'hanno che sempre la fruischino felicemente, et sempre per quello gli da ogni aiuto & inuiamento, ti satisfà questo, o Sophia. SO. Mi piace, ma non mi satisfà del tutto. PHI. Che altro vuoi? SO. Dimmi che cosa ne costringe à applicare a Iddio amore, & desiderio per li mancamenti d'altri, poi che a lui niente manca, & questo non par' già ben' giusto. PHI. Sappi che questa ragione ha fatto affermare à Platone che gli Dei non habbino amore, & che l'amore non sia Dio, ne Idea del sõmo intelletto, peroche essendo l'amore come lui diffinisce desiderio di cosa bella che manchi, gli dei che son' bellissimi & senza mancamento non è possibile, che habbino amore.

Onde lui tenne che l'amore sia un' gran' demonio meZo frà gli Dei, & gl'huomini, il quale leui l'opere buone, & inetti spiriti de gl'huomini a gli Dei, & che porti i doni, et gratie de gli dei a gl'huomini, per che tutto si fa mediante l'amore, & l'intention' sua è, che l'amore non sia bello in atto, che se fusse non amarebbe il bello, ne lo desideraria, che quel' che si possiede non si desia, ma che sia bello in potentia, & che ami e desij la belleZa in atto. Si che o, è mezo fra il bello, e il brutto, o uer' composto di tutti due, cosi come la potentia è composta fra l'essere & la priuatione. SO. E tu perche non approui questa sententia, & ragione del tuo Platone del quale suoli essere tanto amico. PHI. Non l'approuo nel nostro discorso, però che (come dice di lui Aristotile suo discepulo) se ben di Platone siamo amici piu amici siamo de la uerità. SO. Et perche non hai tu questa sua oppinione per uera? PHI. Perche lui medesimo in altra parte gli contradice, affermando che coloro che contemplano intimamente la diuina belleZa, si fanno amici d'Iddio. Vedesti mai, o Sophia amico che non sia amato dal suo amico, anchora Aristotile ne l'hetica dice ch'il uirtuoso è sapiente e felice, & si fa amico d'Iddio, & Iddio l'ama come suo simile, & la sacra scrittura dice che Iddio è giusto, & ama i giusti, & dice che Iddio ama i suoi amici, & dice che i buoni huomini sonno d'Iddio figliuoli, et Iddio gl'ama come padre, come vuoi dunque tu ch'io nieghi che in Dio non sia amore? SO. Le tue autorità son' buone, ma non

satiano senza ragione, & io non t'ho domandato chi pone in Dio amore, ma qual ragione ne costringe a ponercelo, parendo piu ragioneuole ch'in lui (come dice Platone) non ne sia. PHI. Già si truoua ragione che ne costringe a porre in Dio amore. SO. Dimmela ti prego. PHI. Dio ha produtto tutte le cose. SO. Questo è uero. PHI. Et continuo le sostiene nel loro essere, che se lui un momento l'abbandonasse tutte in niente si conuertirebbono. SO. Ancor questo è uero. PHI. Dunque lui è un uero padre che genera i suoi figliuoli, & di poi che gli ha generati con ogni diligentia gli mantiene. SO. Propriamente padre. PHI. Di adunq;, s'el padre non appetisse generaria mai, & se non amasse i generati figliuoli gli manterria sempre con sōma diligentia. SO. Ragion' hai o Philone, ueggo che piu eccellēte è l'amor d'Iddio alle creature che quel delle creature l'una à l'altra, & a Iddio, cosi come l'amor del padre, e de l'un fratello a l'altro, ma quel che mi resta difficile è, che l'amore, & desiderio qual sempre presuppōgono mancamento, non si truoui alcuno ch'il presupponga nel medesimo amante, ma solamente ne la cosa amata, (come tu dici de l'amore diuino) trouaresti tu appresso di noi qualche amore che presupponesse cosi il mancamento ne la cosa amata, & non ne l'amante. PHI. Il simulacro de l'amore d'Iddio a gl'inferiori è l'amor del padre al figliuolo carnale, o uero del maestro al discepolo, che è suo figlio spirituale, & ancor' il simiglia l'amor d'un uirtuoso amico a l'altro

SO. In che modo, non l'assimiglia già nel desiderio che ha il padre di fruire sempre il suo figliuolo, & l'amico il suo amico, che questo presuppone ne l'amante mancamento di perpetua fruitione, il quale in Dio non cade. PHI. Benche in questo amore & desiderio non l'assimigli, l'assimiglia pur in cio che l'amore del padre consiste assai nel desiare al figliuolo ogni bene che gli manchi, ilqual presuppone mancamento nel figlio amato, non già nel padre amante, cosi il maestro desia la uirtù è sapientia del discepolo che mancano al discepolo & non al maestro, & l'uno amico appetisce che la felicità che manca a l'altro amico, che l'habbi, & sempre la fruisca. E' ben'uero che questi amanti (per essere mortali) quando uiene a effetto il suo desiderio del ben' de loro amati, guadagnano una allegreZa delettabile che prima non haueano, qual non interuiene in Dio, per che niente di nuoua letitia, diletto, o altra passione, o noua mutatione gli puo sopravenire de la nuoua perfettione de le sue amate creature; perocbe lui d'ogni passione libero, è sempre immutabile, & pieno di dolce letitia, suaue gaudio, & eterna allegreZa, solo è differente che l'allegreZa sua reluce, ne suoi figliuoli, & amici perfetti, ma non ne gl'imperfetti. SO. Molto mi piace questo discorso, ma come mi consolerai di Platone che essendo quel che è, niechi che in Dio sia amore. PHI. Di quella spetie d'amore del quale nel suo conuiuio, disputa Platone, che è sol de l'amore participato a gl'huomini; dice il uero che non,

ne puo essere in Dio, ma de l'amore uniuersale del quale noi parliamo, sarebbe falso negare che in Dio non ne fusse. SO. Dichiarami questa differentia. PHI. Platone in quel suo Simphosio disputa solamente de la sorte de l'amore che negl'huomini si truoua terminato ne l'amante, ma non ne l'amato, però che questo principalmente si chiama amore, che quel che si termina ne l'amato si chiama amicitia, e beniuolentia. Questo rettamente lui diffinisce che è desiderio di belleza. Tale amore dice che non si truoua in Dio, però che quel che desia belleza non l'ha, ne è bello, & a Dio che è sommo bello non gli manca belleza, ne la puo desiare; Onde non puo hauere amore cioè di tal sorte. Ma noi che parliamo de l'amore in comune è bisogno comprendere egualmente quel che si termina ne l'amante, che presuppone mancamento ne l'amante, & quel che si termina ne l'amato che presuppone mancamento ne l'amato, & non ne l'amante, & perciò noi non l'habbiamo diffinito desiderio di cosa bella (come Platone) ma sol' desiderio d'alcuna cosa, o uer' desiderio di cosa buona, la quale può essere che manchi a l'Amante, & può essere che non manchi, se non a l'amato, come è parte de l'amor' del padre al figlio, del Maestro al Discepolo, de l'amico a l'amico, & tale è quel d'Iddio à sue creature desiderio del ben' loro, ma non del suo, & di questa

dialogo

seconda sorte d'amore concede, & dice Platone & Aristotile, che gl'ottimi, et sapienti buomini sonno amici d'Iddio, & da lui molto amati, peroche Iddio ama & desidera eternalmente, & impassibilmente la loro perfettione, & felicità, & già Platone dichiarò ch'il nome d'amore è uniuersale à ogni desiderio di qual si uoglia cosa, & di qual si uoglia desiderante, ma ch'in specialità si dice solamente desiderio di cosa bella, si che lui non escluse ogni amore d'Iddio, ma sol questo speciale che è desiderio di belleza. SO. Mi piace che Platone resti uerace che non si contradica, ma non pare già che la diffinitione che lui pone all'amore escluda l'amor' d'Iddio, come lui vuole inferire, anzi mi par' che non meno il comprenda che la diffinitione che tu gl'hai assignata. PHI. In che modo. SO. Che cosi come tu (dicendo che l'amore è di cosa buona) intendi o per l'amato che gli manca, o uer' per altra persona da lui amata alla qual manchi, cosi dicendo io che amore è desiderio di cosa bella (come vuol Platone) intenderò per esso amante al qual manca tal belleza, o uer' per altra persona da lui amata a la qual manchi tal belleza, ma non a l'amante, & in questa sorte s'include l'amor' d'Iddio. PHI. Tu t'inganni, che credi che il bello, et il buono siano una medesima cosa in tutto. SO. Et tu fai forse fra il buono, & il bello questa differentia. PHI. Si che io la faccio. SO. A' che modo. PHI. Che il buono possi il desiderante desiare per se, o per altri, che lui ama, ma il bello propriamente sol' per se medesimo

il desij

il desij. SO. Per che ragione? PHI. La ragione è che il bello è appropriato à chi l'ama, che quel che à un' par' bello non pare à un'altro. Onde il bello che è bello apresso, uno, non è bello apresso d'un'altro, ma il buono è comune in se stesso; Onde il piu delle uolte quel che è buono, è apresso di molti. Si che chi disidera bello, sempre il desidera per se che gli manca; ma chi desidera buono il puo desiderare per se medesimo, o per altro suo amico a chi mãchi. SO. Non sento gia questa differentia che tu poni fra il bello, & il buono, però che cosi come dici del bello, o uer' buono che pare a uno, & non à un' altro, cosi dirò io (& con uerità) del buono, che a uno una cosa par' buona, & a un'altro non buona, & tu uedi che l'huomo uitioso il cattiuo il reputa buono, & però il segue, & il buono il reputa, cattiuo, & però il fugge, contrario del uirtuoso, si che questo ch'interuiene al bello, interuiene ancor' al buono. PHI. Tutti gl'huomini di sano iuditio, & di retta, & temperata uolontà reputano il buono per buono, & il cattiuo per cattiuo, cosi come tutti li sani di gusto il cibo dolce gl'adolcisce, l'amaro gl'amareggia, ma à quelli d'infermo, & corrotto ingegno, e di stemperata uolontà, il buono gli par' cattiuo, & il cattiuo buono, cosi come gl'infermi ch'il dolce gl'amareggia, & l'amaro qualche uolta gl'adolcisce, & cosi come il dolce quantunque amareggi l'ĩfermo non l'assa d'essere ueramente dolce, cosi il buono non ostante che da l'infermo d'ingegno sia reputato cattiuo, non però lassa d'essere

ueramente, & comunemẽte buono. SO. Et non è cosi il bello. PHI. Non certamente, che il bello non è un' medesimo a tutti gl'huomini di sano ingegno è uirtuosi, perche ancor' che il bello sia buono apresso tutti, apresso d'uno de uirtuosi è talmente bello che si muoue a amarlo, & apresso de l'altro uirtuoso è buono, ma non bello, ne si muoue a amarlo, & cosi come il buono et il gattiuo somigliano ne l'animo, al dolce et amaro nel gusto, cosi il bello, & non bello (ne l'animo) somigliano al saporito, cioè delettabile nel gusto, e al non saporito, & il brutto & deforme somigliano al horribile, & abbomineuole nel gusto. Onde cosi come si truoua una cosa che apresso tutti i sani è dolce, ma a uno è saporita, & delettabile, & non a uno altro, cosi si truoua una cosa, o persona apresso ogni uirtuoso buona, ma a un'altro bella, tanto che sua bellezza l'incita a amarla, & a un'altro non, però uedrai che l'amore passionabile, che punge l'amante, è sempre di cosa bella, del qual solamente Platone parla, & diffinisce, che è desiderio di bello, cioè desio d'unirsi con una persona bella, o uer' con una cosa bella per possederla, come sarebbe una bella Città, un' bel giardino, o un' bel cauallo, un' bel Falcone, una bella robba, una bella Gioia, le qual cose, o che se desiderano hauere, o ouero hauute di continuo fruirsele, & presuppongono sempre mancamento in presente, o in futuro ne la persona amante, & di tale amore dice Platone che in Dio non è, & non che in Dio nõ sia amore, però che tale amore non è senza poten

tia, passione & mancamento quali in Dio non si truouano, & dice che è magno demone, però ch'el demone (secondo lui) è mezo frà il puro spirituale, & perfetto, & il puro corporale imperfetto, che cosi le potentie, & passioni de l'Anima nostra son' mezo frà gl'atti corporei puri, & frà gl'atti intellettuali diuini, & mezi fra la bellezza, & bruttezza, però che la potentia è mezo fra la priuatione, & l'essere attuale, & perche fra le passioni de l'anima l'amore è la maggiore, però Platone la chiama magno demone, ma come sia che l'amore in tutta sua comunità non solamente è circa le cose buone, che son' belle, ma ancor' circa le buone se ben' non son' belle, & consegue il buono in tutta sua uniuersalità sia bello, sia utile, sia honesto, sia delettabile, o di qual altra spetie di buono si trouasse, però accade che qualche uolta è delle cose buone, che mancano à esso amante, & qualche uolta di cose buone che mancano a la cosa amata, o uero a l'amico de l'amante, & di questa seconda sorte ama Iddio sue creature, per farle perfette d'ogni cosa buona che gli manchi. SO. E` stato alcuno de gl'antichi, che habbi diffinito l'amore in sua comunità consequente al buono ne la sua uniuersalità. PHI. Qual meglio che Aristotile ne la sua Politica, che dice ch'Amore non è altro, che uoler' bene per alchuno, cioè, o per se stesso, o uer' per altro. Mira come per farlo comune à ogni spetie d'amore, non il diffini bello ma per buono, & con galantaria, et breuità incluse

tutte due le sorte d'amore in questa sua diffinitione, che se l'amante vuole il bene per se stesso manca ad esso amante, & s'el vuol per altrui quale ami, à esso amato, o amico solamente manca, non già a l'amante, come è l'amor d'Iddio. Si che Aristotile che ha diffinito l'amore uniuersalmente per buono ha incluso l'amor diuino. Platone che l'ha diffinito spetialmente per bello l'ha escluso, però che il bello non assegna mancamento se non ne l'amante à chi par bello. SO. Non satisfà tanto à me questa diffinitione d'Aristotile quanto à te. PHI. Perche? SO. Perche il proprio amore mi pare che sia sempre di uoler bene per se non per altro come lui significa, però ch'el proprio e ultimo fine ne l'opere ne l'huomo, e di ciascuno altro, è di conseguire suo proprio bene, piacere, & perfettione, & per questo ciascuno fa quel che fa, è se vuol ben per altrui è per il piacer che lui ha del ben di quello. Si che il suo piacere è l'intento suo in amare, non già il bene d'altri come dice Aristotile. PHI. Non men uero che sottile è questo tuo detto, che'l proprio è ultimo fine ne l'opere d'ogni agente sia sua perfettione, suo piacer suo bene, & finalmente sua felicità, & non solamente il bene che vuole l'amante per il suo amico, o amato è per il piacer che lui riceue in quello, ma ancor perche lui riceue quel medesimo bene che l'amico, et l'amato riceue, come sia che lui solamente è amico del suo amico, ma uno altro lui stesso. Onde i beni di quello sonno proprij suoi; Si che desiando il ben de l'amico il suo proprio de-

ſia, & tu sai che l'amante ſi conuerte, & trasforma ne la perſona amata; Onde dirotti che i beni di quella son' piu ueramente suoi che li proprij suoi, & piu ueramente suoi che di quella, se la perſona amata ama reciprocamente l'amante, per che all'hora il ben' d'ogn'uno di loro è proprio de l'altro e alieno da se ſteſſo. Onde li due che mutuamente s'amano non son' ueri due. SO. Ma quanti. PHI. O' ſolamente uno, o uer' quattro. SO. Che li due ſiano uno intendo, peroche l'amore uniſce tutti due gl'amanti, & gli fa uno, ma quattro à che modo? PHI. Trasformãdoſi ogn'un' di loro ne l'altro ciaſcuno di loro si fa due cioè amato, & amante inſieme, & due uolte due fa quattro, ſi che ciascuno di loro è due, & tutti due sonno uno & quattro. SO. Mi piace l'unione, & multiplicatione de li due amanti, ma tanto piu mi par' ſtrano che Ariſtotile dica che una delle sorti d'amore ſia uoler' bene per altrui. PHI. Gia preſuppone Ariſtotile ch'il fine de l'amore sempre sia il bene de l'amante, ma queſto, o è ben' suo immediate, o uero ben' suo mediante altrui amico, o amato, & lui dichiarò che l'amico è un'altro se ſteſſo. SO. Queſta gloſa della diffinitione d'Ariſtotile te la consentirò, ma quando coſi ſarà intesa non includerà già l'amor' d'Iddio come diceui. PHI. Perche? SO. Peroche se Iddio ama il ben' de sue creature (come dici) amando quello amarà il ben' suo, & non solamente preſupponeria mancamento di quel ben' deſiderato ne le creature, ma ancora in se ſteſſo, che è abſurdo. PHI. Gia per

il passato t'ho significato che il difetto de la cosa operata induce ombra di difetto ne l'artifice, ma solo ne la relatione operatiua che ha con la cosa operata, in questo modo si puo dire che Iddio amando la perfettione di sue creature, ama la perfettione relatiua di sua operatione, ne la quale il difetto de la cosa operata, indurria ombra di difetto, & la perfettione di quella rattificaria la perfettion' relatiua di sua diuina operatione. Onde gl'antichi dicono che l'huomo giusto fa perfetto il splendore de la diuinità, & l'iniquo il macula, si che ti concedrò che amando Iddio la perfettione, ama la perfettione di sua diuina attione, & il mancamento che gli presuppone non è ne la sua essentia, ma ne l'ombra de la relatione del creatore a le creature, che possendo essere maculato per difetto di sue creature, desidera sua immaculata perfettione, mediante la desiderata perfettione di sue creature. SO. Mi piace questa sottilità, ma tu m'hai detto nel primo nostro parlamento che l'amore è desiderio d'unione, questa diffinitione comprenderia l'amor' d'Iddio che è del ben' di sue creature, ma non d'unirsi con quelle, per che nissun' desidera unirsi, se non con quello che lui reputa piu perfetto di lui. PHI. Nissuno desidera unirsi se non con quello col quale essendo unito lui sarebbe piu perfetto, che non essendo, & gia t'ho detto che la diuina operatione relatiua è piu perfetta quando le creature per sua perfettione sonno unite col creatore che quando non sonno. Ma Dio non desidera sua unione con le creature come fan-

no gl'altri amanti con le persone amate, ma desidera l'unione de le creature con sua diuinità, acciò per la loro perfettione con tale unione, sia sempre perfetta, & immaculata l'operatione di esso creatore relata alle sue creature. SO. Satisfatta son' di questo, ma quello in che ancor' mi truouo inquieta è che tu fai gran' differentia dal bello (per il qual Platone ha diffinito l'amore) al buono, per il quale il diffinì Aristotile, & a me in effetto il bello, & il buono pare una medesima cosa. PHILO. Tu sei in errore. SO. Come mi negherai che ogni bello non sia buono? PHI. Io non il niego, ma vulgarmente si suol' negare. SO. A' che modo? PHI. Dicono che non ogni bello è buono, perche qualche cosa che par' bella è gattiua in effetto, cosi qualche cosa che par' brutta è buona. SO. Questo non ha luogho, però che a chi la cosa par' bella, anchor' par' buona da quella parte che è bella, & se in effetto è buona in effetto è bella, & quella che par' brutta, pare anchor' gattiua da la parte che è brutta, & se in effetto è buona, in effetto non è brutta. PHI. Ben' le repruoui, non ostante che (come t'ho detto) ne l'apparentia piu luogo ha il bello ch'el buono, & ne l'esistentia piu il buono che il bello, ma respondendo à te dico che se bene ogni bello è buono (come dici) sia in essere, sia in apparentia, non però ogni buono è bello. SO. Qual' buono non è bello? PHI. Il cibo, il poto, dolce,

dialogo

& sano, il soaue odore, il temperato Aere, non negarai che non sieno buoni, ma non gli chiamarai gia belli. SO. Queste cose, se ben' non le chiamerò belle mi credo che sieno, però che se queste cose buone non fussero belle bisogneria che fussino brutte, & esser' buono e brutto mi par' contrarietà. PHI. Piu corretto uorrei che parlasse, o Sophia. Buono & brutto d'una medesima parte, è ben' uero che non possono star' insieme, ma non è uero ch'ogni cosa che non è bella sia brutta. SO. Che è adunque. PHI. E' ne bella, ne brutta, come son' molte cose del numero de le buone, che ben' uedi, che nelle persone humane, ne le quali cade bello è brutto, si truouano alcune che non sono belle, ne brutte, tanto piu in molte spetie di cose buone, ne le quali non cade, ne bellezza, ne bruttezza come quelle che ho detto, che ueramente non son' belle ne brutte, pure è questa differentia fra' le persone, et le cose, che ne le persoe diciamo che nõ son' belle, ne brutte quãdo son' belle in una parte, & brutte in un' altra; Onde non sonno interamente belle, ne brutte. Ma le cose buone che t'ho nominato non sonno belle, ne brutte, in tutto, ne in parte. SO. Quella compositione di bellezza, & bruttezza, ne le persone uenerali non si puo negare, ma di questa neutralità di quelle cose buone, che non son' belle, ne brutte, uorrei qualche essemplo, o euidentia piu. PHI. Non uedi tu molti che non son' ne saui, ne ignoranti? SO. Che sonno adunque? PHI. Son' credenti uerità, o uero rettamente opinati, che quelli che non credono il uero non son' saui che nõ sanno per

no per ragione, o scientia, ne sono ignoranti, per che credono il uero, o hanno di quello retta oppinione cosi si truouano molte cose buone, le quali non sono ne belle ne brutte. SO. Dunque il bello non è solamente buono, ma buono con qualche additione, o uero giunta? PHI. Con giunta ueramente. SO. Quale è la giunta? PHI. La bellezza, perche il bello è un' buono che ha bellezza, e il buono senza quello non è bello. SO. Che cosa è bellezza da ella gionta al buono oltra che la bontà di quello? PHI. Largo discorso saria bisogno per dichiarare, o diffinire che cosa sia bellezza, perche molti la ueggono, & la nominano, & non la conoscono. SO. Chi non conosce il bello dal brutto? PHI. Ciascuno conosce il bello, ma pochi conoscono qual sia quella cosa, per la qual tutti i belli son' belli qual chiamano bellezza. SO. Dimmi quale è ti prego. PHI. Diuersamente è stata diffinita la belleza, che non mi par' necessario al presente dichiararti è discernere la uera da la falsa, che non è troppo del proposito, massimamente che piu inanti (credo) che sarà bisogno parlare de la bellezza piu largamente, per hora ti dirò solamente in somma sua uera, & uniuersale diffinitione. La bellezza è gratia che dilettando l'animo col suo conoscimento il muoue à amare, & quella cosa buona, o persona nella quale tal gratia si truoua è bella, ma quella buona ne la qual' non si truoua questa gratia non è bella ne brutta, non è bella, perche non ha gratia, non è brutta per che non gli manca bontà. Ma quello al qual tutte due que-

ste cose mancano cioè gratia, et bontà, nõ solamẽte non è bello, ma è gattiuo et brutto, che fra bello, et brutto è mezo, ma fra buono, & gattiuo non è uer' mezo, perche il buono è essere, & il gattiuo priuatione. SO. La potentia non m'hai detto che è mezo fra l'essere, & la priuatione? PHI. E' mezo fra l'essere in atto e perfetto, & fra la total' priuatione, ma la potentia è essere apresso la priuatione, & è priuatione apresso l'essere attuale; Onde è mezo proportionale compositiuo de la priuatione, & de l'essere attuale, così come l'amore è mezo fra il bello è brutto, & non però fra l'essere e la priuatione di quello puo cader' mezo, perche fra l'habito e la priuatione di quello non puo esser' mezo, che son' contraditorij, che la potentia è habito in respetto della pura priuatione, & fra loro non cade mezo, & è priuatione respetto de l'habito attuale, & così fra loro non è mezo, il quale è fra il bello, & il brutto, ma fra il buono & il gattiuo assoluto non cade alcun' mezo. SO. Mi piace questa diffinitione, ma uorrei sapere perche ogni cosa buona non ha questa gratia. PHI. Ne gl'oggetti di tutti i sensi esteriori si truouano cose buone, utili, temperate, & dilettabili, ma gratia che diletti, & muoua l'anima a proprio amore (qual si chiama bellezza) non si truoua ne gl'oggetti de li tre sensi materiali, che sono il gusto, l'odore, & il tatto, ma solamente ne gl'oggetti de due sensi spirituali uiso, & audito, onde il dolce & sano cibo, & poto & il soaue odore, et il salutifero aere, & il temperato &

dolcissimo atto uenereo, con tutta la lor' bontà, dolcezza, suauità, et utilità necessaria a la uita de l'huomo, & de l'animale, non son' però belli, però che in quelli materiali oggetti nõ si truoua gratia, o bellezza, ne per questi tre sensi grossi, e materiali può lassar' la gratia & bellezza a l'anima nostra per delettarla, o muouerla a amare bello, ma solamente si truoua ne gl'oggetti del uiso, come son' belle forme, & figure, & belle pitture, & bell'ordine delle parti fra se stesse al tutto, & belli & proportionati stormenti, & belli colori, & bella & chiara luce, et bel Sole, & bella Luna, belle Stelle, et bel cielo, però che ne l'oggetto del uiso per sua spiritualità si truoua gratia, quale per li chiari, & spirituali occhi suole entrare à delettare, & muouere nostra anima a amare quello oggetto, qual chiamamo bellezza, & si truoua ne gl'oggetti de l'audito, come bella oratione, bella uoce, bel parlare, bel canto, bella musica, bella consonantia, bella proportione, & armonia, ne la spiritualità de quali si truoua gratia qual' muoue l'Anima a delettatione, & amore mediante il spiritual' senso de l'audito, si che ne le cose belle c'hanno del spirituale, & sonno oggetti de' sensi spirituali si truoua gratia, & bellezza, ma ne le cose buone molto materiali, & ne gl'oggetti de sensi materiali non si truoua gratia di bellezza, & però se ben' son' buone non son' belle. SO. E` forse ne l'huomo altra uirtù, che comprenda il bello oltre il uiso, & l'audito? PHI. Quelle uirtù conoscitiue che son' piu spirituali

che queste, conoscono piu il bello che queste. SO. Quali sono? PHI. L'immaginatione e fantasia che compone discerne, & pensa le cose de sensi, conosce molti atti offitij, & casi particulari gratiosi & belli, che muoueno l'anima à delettatione amorosa, & già si dice una bella fantasia, & un bel' pensiero, una bella inuentione, molto piu conosce del bello la ragione intellettiua la qual comprende gratie & belleze uniuersali incorporee, & incorruttibili ne' corpi particulari & corruttibili, i quali molto piu muoueno l'anima alla delettatione, & amore, come son' gli studij, le leggi uirtù, e scientie humane, quali tutte si chiamano belle, bel studio, bella legge, bella scientia, ma la suprema cognitione de l'huomo consiste ne la mente astratta, qual contemplando ne la scientia di Dio, et de le cose astratte da materia, si diletta & innamora de la sõma gratia, e belleza che è nel creatore e fattore di tutte le cose, per la quale arriua à sua ultima felicità. Si che l'anima nostra si muoue de la gratia e belleza che entra spiritualmente per il uiso, per l'audito, per la cogitatione, per la ragiõe, et per la mente, però che ne gl'oggetti di questi per la lor' spiritualità si truoua gratia che diletta, et muoue l'anima a amare, et nõ ne gl'oggetti de l'altre uirtu de l'anima per la loro materialità. Si che il buono per essere bello (se bene è corporeo) bisogna che habbi cõ la bontà qualche maniera di spiritualità gratiosa, tal' che passando per le uie spirituali nel' Anima nostra la possi dilettare & muouere a quella cosa bella. Si che l'amore humano (del

quale principalmente parliamo) propriamente è desiderio di cosa bella (come dice Platone) è comunemente è desiderio di cosa buona (come dice Aristotile). SO. Mi basta questa relatione de l'essentia del'amore per introduttione a parlare del suo nascimento, uegniamo a quel ch'io desidero & solume quelle cinq; dimande che i'ho fatto de l'origine de l'amore? PHI. La prima tua dimanda è se l'amore nacque, cioè se ha hauuto origine da altri che gli sia causa producente, o uer se è primo eterno da niuno altro prodotto, a la qual rispondo che è necessario che l'amor sia proceduto da altri, et che in nissun modo possi essere primo in eternità, anzi bisogna concedere che siano altri primi allui in ordine di causa. SO. Dimmi la ragione. PHI. Sonno assai le ragioni, prima perche l'amante precede a l'amore come l'agente a l'atto, et cosi il primo amante bisogna che preceda e causi il primo amore. SO. Par buona ragione che l'amante debba precedere a l'amore, che amando il produce, onde la persona puo stare senz'amore, & non però l'amore senza persona, dimmi l'altra ragione. PHI. Cosi come l'amante precede a l'amore, cosi il precede l'amato, che se non fusse persona, o cosa amabile prima, non si potrebbe amare, ne sarebbe amore. SO. Ancora in questo hai ragiõe che come de l'amante cosi de l'amato è, che l'amore non puo essere senza cosa, o persona amabile, ma la cosa amabile potrebbe essere senza amore, cioè senza essere amata, & ben pare che l'amante & l'amato sieno principij, & cause de

l'amore. PHI. Che differentia di causalità ti pare, o Sophia, che sia fra l'amãte, & la cosa amata, & qual di lor due ti par che sia prima causa de l'amore. SO. L'amante mi par che sia l'agente come padre, & la persona, o cosa amata, par che sia il recipiente come quasi madre, che secondo i uocabuli l'amante è operante, & la cosa amata operata, è adunq; l'amante de l'amor la prima causa, & l'amato la seconda. PHI. Meglio sai domãdare, che soluere, o Sophia perche è il contrario, che l'amato è causa agente generante l'amore ne l'animo de l'amante, e l'amante è recipiente de l'amore de l'amato, di modo che l'amato è il uero padre d'amore che genera ne l'amante, che è la madre che parturisce l'amore del qual fu ingrauidata da l'amato, & il partorisce a similianza del padre, però che l'amore si termina ne l'amato qual fu suo principio generatiuo. Si che l'amato è prima causa agente formale, & finale de l'amore, come intero padre, et l'amante è solamente causa materiale, come grauida & parturiente madre, & questo intende Platone quando dice che l'amore è parto in bello, tu sai ch'el bello è l'amato, del qual la persona amante prima ingrauidata parturisce l'amore à similitudine del padre bello & amato & in quello come in ultimo fine il diriza. SO. Io ero in errore & piacemi saper il uero, ma che mi dirai de la significatione de uocabuli qual m'ha ingannato, che amante vuol dire agente, & amato patiente. PHI. Cosi è il uero, per che l'amante è l'agente de la seruitù de l'amore, ma non

della generation' sua, & l'amato è recipiente del seruitio de l'amante, ma non de la causalità de l'amore, & io ti dimandarò qual è piu degno, ò il seruitore o il seruito, l'obediente o l'obedito, l'osseruante o l'osseruato, certo dirai che questi agenti sonno inferiori à questi suoi recipienti. Cosi è l'amante uerso l'amato, però che l'amante, serue obedisce & osserua l'amato. SO. Questo ha luogo ne gl'amanti men' degni che gl'amati, ma quando l'amante in effetto è piu degno che l'amato la sententia debbe esser' contraria, che l'amante debbe esser' come Padre, è superiore de l'amore, e la cosa amata come Madre inferiore. PHI. Ben' che sieno de gl'amanti, che secondo la natura loro son' piu eccellenti che gl'amati, come e il Marito de la donna quale ama, & il Padre del figliuolo, & il Maestro del Discipulo, & il benefattore del benefitiato, & piu in commune il Mondo celeste del terreno qual ama, & il Spirituale del corporeo, & finalmente Iddio delle sue creature, quali da lui sonno amate, non dimanco ogn' amante (in quanto amante) s'inclina all'amato, & se gl'aderisce come accessorio al suo principale, però che l'amato genera, & muoue l'amore, e l'amante è mosso da lui. SO. E come puo stare ch'el superiore sia inclinato, et accessorio a l'inferiore. PHI. Già t'ho detto che quanto ogn' uno ama, & fà, è per sua propria perfettione gaudio o diletto, & ben' che la cosa amata in se non sia cosi perfetta, come l'amante, esso amante resta piu perfetto quando unisce seco la cosa

amata, o almanco resta con piu gaudio, & diletto. Questa noua perfettione, gaudio, o diletto che acquista l'amante per unione de la cosa amata (sia in se stessa piu degna, o manco degna) il fa inclinato a esso amato, ma non per ciò lui resta difettuoso & di manco dignità, o perfettione, anzi resta di piu con l'unione e perfettione de la cosa amata, in modo che non solamente chi ama persona è inclinato a quella per la perfettione, o gaudio che acquista ne la sua unione, ma ancora che non persona, ma alcuna cosa ama per posséderla, s'inclina à quella per quello che auanza in se quando l'acquista. SO. Intendo questo, ma che dirai quando due hanno amore reciproco, e ogn'uno è amante, & amato egualmente, bisogna che conceda che ciascuno di loro è inferiore, & superiore a l'altro, che sarebbe contrarietà. PHI. Cōtrarietà non è anzi è uerità, che ciascuno di loro in quanto ama è inferiore a l'altro, & in quanto è amato gl'è superiore. SO. Sarebbe dunque ciascuno superiore a se stesso. PHI. Ancor questo è uero che ciascuno amante è superiore a se stesso amato, & se forse un' se stesso amasse saria superiore se stesso amato à se stesso amante, & già t'ho detto quando parlamo de la cōmunità de l'amore che Aristotile (secondo uede Auerrois) tiene ch'Iddio sia motore de la prima sphera diurna qual' muoue per amor' di cosa piu eccellente come ciascuno de gl'altri intelletti mouenti, l'altre sphere e che come sia ch'alcuno altro nō è piu eccellente che Iddio, anzi inferiore allui bisogna dire che Iddio muoua quella

in quella somma sphera per amor di se stesso, & che in Dio è piu sublime l'essere amato da se stesso, che amare se stesso, ben che sua diuina essentia consista in purissima unità secondo piu largamente all'hor da me hai inteso. Adunque se Iddio con sua simplicissima unità ha piu del sômo, et supremo in quanto è amato da se stesso, che in quanto ama se stesso, tanto piu in altri due amanti reciprocamente, che ogn'uno puo essere piu eccellente ne l'essere amato, che ne l'amare, non pur in altri, ma in se stesso. SO. Già mi satisfariano le tue ragioni s'io non uedessi Platone dir chiaramẽte il contrario. PHI. Che dice che sia il contrario? SO. Nel suo libro del conuito mi ricorda che dice, che l'amante è piu diuino che l'amato, però che l'amante è rapito da diuino furore amando. Onde dice che gli Dei son piu grati, & propitij a gl'amati che fanno cose grandi per li amatori, che a gli amatori per far cose estreme per l'amati, & da essemplo di Alceste, il quale perche uolse morire per il suo amato gli dei lo resuscitorno, & honororno, ma nõ il trasmigrorno nelle beate insule come Achille, perche uolse morire per il suo amatore. PHI. Queste parole che Platone referisce in quel suo simphosio son di Phedro giouene galante discipulo di Socrate. Qual dice l'amore essere gran dio e, sommamente bello, & per essere bellissimo che ama le cose belle, & essendo l'amore ne l'amante come in proprio suggetto habitante dentro del suo cuore, come il figliuolo nel uentre de la madre, diceua Phedro che l'amante per il diui-

dialogo

no amore che ha è fatto diuino piu che l'amato, quale nō ha in se amore, ma ſolamente il cauſa ne l'amante. Onde il dio d'amore da all'amāte furor' diuino, che nō il dona a l'amato, & perciò gli dei son' piu fauoreuoli a gl'amati che seruono suoi amanti (come si moſtra d'Achille), che a gl'amāti quando seruono suoi amati (come par' d'Alceſte). SO. E questa ragione non ti par' suffitiente, o Philone. PHI. Non mi par' retta, ne ancor' parſe giuſta à Socrate. SO. Si, e perche. PHI. Socrate diſputante contra Agatone oratore (il quale ancor' teneua amore eſsere un' gran' dio, & bellisſimo) dimoſtra che amore non è Dio, perochc non è bello, conciosia che tutti gli dei ſien' belli, & dimoſtra che lui non è bello, peroche amore è deſiderio di bello, et quelche ſi deſidera al deſiderante sempre manca, che quel che ſi posſiede non ſi deſidera. Onde Socrate dice che l'amor' non è dio, ma è un' gran' demone mezo frà gli dei superiori et gl'humani inferiori, e se ben' non è bello come Iddio, non è ancora brutto come gl'inferiori, ma mezo fra la bellezza, et la bruttezza, però ch'el deſiderante se bene in atto non è quel che deſidera, è pur' quello in potentia, e coſi se l'amore è deſiderio di bello è bello in potentia, et non in atto come son' gli dei. SO. Che vuoi inferire per queſto, o Philone? PHI. Ti moſtro la diuinità conſiſtere ne l'amato et non ne l'amāte, però che l'amato è bello in atto come dio, et l'amante chel deſia è bello solamente in potentia, per il qual deſiderio, se ben' ſi fa diuino, non però è Dio come l'amato, & però uedrai che l'amato in mente de l'amante è honorato

comtemplato, adorato come proprio Dio, et sua bellezza ne l'amante è reputata diuina, che nissuna altra se li puo equiparare. Non ti par dunque, o Sophia che l'amato preceda in eccellentia e causalità de l'amore, de l'amãte e sia piu degnio SO. Si certamente, ma che dirai tu a l'esemplo d'Acchille e d'Alceste? PHI. Alceste che morì per l'amato non fu honorato come Acchille che morì per l'amante, però che l'amante è in obbligo di necessità à seruire il suo amato come suo Dio, et è costretto à morir per lui, e non potria fare altrimente se ama bene, perche già nell'amato è trasformato, et in quel consiste sua felicità, et tutto il ben suo hormai nõ è in sestesso. Ma l'amato non è in obligo alcuno a l'amante ne è costretto da l'amore à morir per lui e se pur il vuol fare come Acchille è atto libero e pura liberalità. Onde da Iddio debbe essere piu remunerato come fu Achille. SO. Mi piace questo che dici, ma non mi par da credere che se Acchille come era amato non fusse stato ancora amante del suo amante che hauesse uoluto morir per lui. PHI. Non negherei già che Acchille non amasse il suo amante, poi che per lui uolse morire, ma quello era amor reciproco causato da l'amor che il suo amante hauea uerso di lui, onde rettamente diremo che morì per l'amore ch'el suo amante gli portaua; che fu la causa prima, & non per quello amore che lui reciprocamente portaua a l'amante, che fu causato del primo. SO. Mi piace la ragione che fece meritar piu premio da gli Dei Acchille che Alceste, ma come puo stare che l'amato sia sẽpre Dio de l'amante che seguirebbe che la crea

tura amata da Dio sarebbe dio à dio, che è absurdo non solamente di Dio à sue creature, ma ancor del spirituale al corporale, & del superiore a l'inferiore, & del nobile a l'ignobile. PHI. L'amore quale è fra le creature de l'una a l'altra persuppone mancamento, et non solamente l'amor de superiori a superiori, ma ancor quello de superiori a gl'inferiori dice mancamento, perche nessuna creatura è sommamente perfetta, anzi amando non solamente i superiori loro, ma ancora gl'inferiori, crescono di perfettione, et s'approssimano alla somma perfettione di Iddio, perche il superiore non solamente in se cresce perfettione in bonificar l'inferiore, ma ancor cresce ne la perfettione de l'uniuerso, che è il maggior fine (secondo t'ho detto) per questo crescimento di perfettione in lui, & ne l'uniuerso l'amato inferiore ancor si fa diuino ne l'amante superiore, però che in essere amato participa la diuinità del sōmo creatore quale è primo e sōmamente amato, & per sua participatione ogni amato è diuino, perche essendo lui sommo bello, d'ogni bello è participato, & ogni amante s'approssima allui amando qual si uoglia bello, se bene è inferiore di lui amante, et con questo esso amante cresce di bellezze e diuinità, & cosi fa crescere l'uniuerso, e però si fa piu uero amante, & piu prossimo al sommo bello. SO. M'hai respósto de l'amor ch'el superiore ha a l'inferiore fra le creature, ma nō de l'amore d'Iddio à esse creature nel qual consiste la maggior forza del mio argumento. PHI. Già ero per dirtelo, sappi che l'amore cosi come molti altri atti, & attributioni che di Dio, e delle crea-

ture si sogliono dire, non si dicono già di lui come de le creature, & già t'ho dato esemplo d'alchuni attribuiti, e tu sai che l'amore in tutte le creature dice mancamento ancor ne celesti & spirituali, però che tutti mancano de la somma perfettione diuina, e tutti suoi atti, desiderij, & amori son per approssimarsi à quella quanto possono, è ben uero che ne gl'inferiori l'amore non solamente dice mancamento, ma ancora in alcũi di loro dice et è passiõe come ne gl'huomini et animali, & ne gl'altri come ne gl'elementi, e misti sensibili dice inclinatione naturale; Ma in Dio l'amore, ne passione, ne inclinatiõe naturale, ne mancamẽto alcuno dice, come che esso sia libero impassibile, & sommamente perfetto, al quale nissuna cosa mancar puote. SO. Che dice adunque in Dio questo uocabulo amore? PHI. Dice uolontà di bonificar le sue creature, & tutto l'uniuerso, e di crescere la lor perfettione quanto la lor natura sara capace, & (come già t'ho detto) l'amore che è in Dio presuppone mancamento ne gl'amati, ma non ne l'amante, e l'amor de le creature al contrario, ben che de la tal perfettione de la qual crescono le creature per l'amor di Dio alloro, ne gode, & se n'allegra (se allegrar si puo dire) la diuinità, & in questo la somma sua perfettione piu riluce (come già t'ho detto) & però dice il Psalmo; Iddio s'allegra con le cose che fece, & questo augumento di perfettione e gaudio ne la diuinità, non è in esso Dio assolutamente, ma solamente per relatione a sue creature; Onde (come t'ho dichiarato) non mostra in lui as-

ſolutamente alcuna natura di mancamento, ma ſolamente il mostra nel suo eſſere relatiuo reſpetto di sue creature. Queſta perfettione relatiua in dio è il fine del suo amore ne l'uniuerſo, et in ciaſcuna de le sue parti, & è quella con la quale la sōma perfettione d'Iddio è sōmamente piena, e queſto è il fine de l'amor' diuino, e l'amato da Dio, per il quale ogni coſa produce, ogni coſa ſoſtiene, ogni coſa gouerna, e ogni coſa muoue, et eſſendo in eſſa simpliciſſima diuinità neceſſariamente principio e fine, amante e amato, queſto è piu diuino de la diuinità come ogni amato del suo amante eſſer' suole. SO. Queſto mi piace et ben son' satisfatta de la precedētia de l'amante a l'amato ne la produttione de l'amore, e queſto mi baſta per la prima dimanda che t'ho fatta se l'amor' nacque cioè se è genito d'altrui o in genito, ch'io ueggo hora mai manifeſtamēte che l'amore è prodotto e genito de l'amato e de l'amante (come di padre, & madre) vorrei che mi satisfaceſſi cosi de la secōda dimanda mia, cioè quādo prima nacq; l'amore se forſe è ab eterno prodotto, o uero genito d'amati, & amāti eterni, o uero fu in qualche tēpo prodotto, et ſe queſto fu in principio de la creatione, o uer' di poi, et in qual tēpo. PHI. Queſta tua secōda dimanda nō è poco difficile, & dubbioſa. SO. Che ti fa porre in queſta piu dubbio che ne la prima. PHI. Però che il primo amore a gl'huomini manifeſto, è quel diuino per il quale il mondo fu da Dio produtto, & quel' pare che ſia l'amor' che prima nacq;. Eſſendo adunq; dubbioſo appreſſo gl'huomini di molti migliara d'anni in qua

il quando fussi prodotto il mondo resta dubbioso il quando nacque esso amore. SO. Di una uolta il dubbio che e stato frà gl'huomini nel quando il mondo è stato prodotto, & intenderemo il dubbio che cade nel quando l'amor' nacque, & poi d'essere conosciuta la dubitatione a la solutione trouerai piu presto uia. PHI. Tel dirò concedendo tutti gl'huomini ch'el sommo Dio genitore, et opifice del mondo sia eterno senza alcun' principio temporale son' diuisi ne la produttion' del mondo se è ab eterno, o da qualche tempo in qua. Molti de Philosofi tengono essere prodotto ab eterno da Dio, & non hauer' mai hauuto principio temporale cosi come esso Dio non l'ha mai hauuto, et di questa oppinione è il grande Aristotile & tutti i Peripatetici. SO. Et che differentia sarebbe dunque fra Dio e'l mondo se ambi dui fussero ab eterno. PHI. La differentia fra loro restarebbe pur' grande perche ab eterno Dio sarebbe stato produttore, & ab eterno il mondo sarebbe stato prodotto, l'uno causa eterna & l'altro effetto eterno; Ma li fideli e tutti quelli che credeno la sacra leggie di Moises tengono ch'el mondo fosse non ab eterno prodotto anzi di nulla creato in principio temporale, & ancora alcuni de Philosofi par' che sentino questo de quali è il diuino Platone che nel thimeo pone il mondo essere fatto, et genito da Dio prodotto del chaos che è la materia cōfusa del quale le cose son' gñate, et bēche Plotino suo seguace il uoglia riuolgere a l'oppiniōe de l'eternità del mōdo dicēdo che quella platōica gēitura et fattiōe del mōdo s'intēde essere

dialogo

stata ab eterno; Pur' le parole di Platone par' che ponghino temporal' principio, & cosi fu inteso da altri chiari Platonici, è ben' uero che lui fa il Chaos (di che le cose son' fatte) eterno cioè eternalmente prodotto da Dio, la qual cosa non tengono li fideli, perche loro tengono che fino a l'hora de la creatione solo Dio fosse in essere senza mondo, & senza chaos, & che l'omnipotentia di Dio di nulla tutte le cose in principio di tempo habbi produtto che in effetto non par' già chiaramente in Moises ch'el ponga materia coeterna à Dio. SO. Sonno adunq; tre oppinioni ne la produttion' del Mondo da Dio, la prima d'Aristotile che tutto il Mondo fu produtto ab eterno, la seconda di Platone che solamente la materia, o Chaos fu produtto ab eterno, ma in principio di tempo, & la terza delli fideli che tutto sia produtto di nulla in principio di tempo, mi potrai forse dire, o Philone la ragiõe di ciascuno di loro. PHI. Ti dirò qualche cosa in breue che la suffitientia saria molto longa; El Peripatetico li pare che le cose create nel Mondo sieno di sorte che a la natura loro repugni hauer' hauuto principio, & l'hauer' fine come è la materia prima la continua generatione, & corruttione de le cose, la natura celeste il moto massimamente circulare, & il tempo. SO. A che modo a la natura di queste cinq; cose repugna l'hauer' hauuto principio, perche essa materia prima con la generatione & corruttione non potria essere stata di nuouo, & perche il cielo e'l moto suo circulare, & il tempo che da quel procede non potria hauer' hauu-

to prin-

to principio temporale. PHI. Poi che vuoi riconoscere la ragion' di questo, sara bisognio dirtela se bene qual che cosa divertiremo dal proposito. La materia prima dice Aristotile nõ potria essere di nuouo fatta peroche tutto quel che si fa, di qualche cosa bisogna che si facci, che tutti concedono che di niente nissuna cosa far' si possa, & se la materia prima fusse stata fatta, di qualche altra cosa sarebbe fatta, & quella sarebbe materia prima, & non questa, & non possendo andare questo processo in infinito, bisogna andare a una materia ueramente prima, & non mai fatta, dunque la materia prima è eterna, & cosi la generatione, & corruttione che di lei si fa, peròche essendo la materia prima d'imperfetto essere bisogna che sempre existi sotto qualche forma sustantiale, & la generatione del nuouo, & corruttione del presistente; Onde bisogna che a ogni generatione preceda corruttione, & ad ogni corruttione generatione, perche la generation' del pòllo, è per corruttiõe de l'uouo, è dunque la generatione, & corruttione de la cosa eterna, senza principio di sorte, che ogni uouo nacque di gallina, & ogni gallina d'uouo, & niuno di loro fu assolutamente primo; Il Cielo da se pare eterno, perche se fusse generato saria ancora corruttibile, & corruttibile non puo essere, però che non ha contrario, come gl'elementi & li composti da quelli, & la corruttione uiene da la superatiõe del contrario, & la generatione ancora è mouimẽto d'un' contrario in altro, & mostrasi ch'el Cielo non ha contrario, per che è

impassibile immutabile in sustantia, et qualità, et sua tonda figura frà tutte l'altre figure sola è priua di contrarietà. Per conseguente al moto circulare, repugna l'hauere principio, perche come la figura circulare quale è la celeste nō ha principio, & ogni punto in lei è principio & fine, cosi il moto circulare, è senza principio, et ogni sua parte è principio, et fine, ancora nel primo moto, perche se si generasse la generatione sua che è moto, saria primo del primo, quale è impossibile, & non possendo dare processo in infinito ne moti generati, bisogna uenire a un' primo moto eterno; Ancora il tempo qual segue il primo moto, però che è numeratione del antecedente, et succedente del moto, bisogna che sia eterno come lui, perche in effetto è fine del tempo passato, et principio uenturo, onde non si puo assegnar' instante, che sia primo principio; E' adunque il tempo eterno senza hauer' mai principio. SO. Intendo le ragioni che mossero Aristotile a far' eterna la materia prima, il Cielo in loro stessi; & la generatione de le cose, & il moto circulare, il tempo in modo successiuo, una parte doppo l'altra. Ha lui forse altre ragioni senza queste a prouare l'eternità del mondo. PHI. Queste che t'ho dette sonno le ragioni sue naturali, fanno ancora li peripatetici due altre ragioni theologali a prouar' chel mondo sia eterno, una pigliata da la natura de l'opifice, & l'altra dal fin' de l'opera sua. SO. Fà ancora ch' intenda questo. PHI. Dicono che essendo l'opifice Dio eterno et immutabile, l'opera che è il Mondo, debbe essere ab eter-

nò fatta ad un' modo, perche la cosa fatta debbe corrispondere a la natura, di chi la fà, et oltra che il fine del creatore, ne la creatione del mondo, non fu altro che uoler' far' bene, perche dunque questo bene non si debbe hauer' fatto sempre, che già impedimēto alcuno nō possèua interuenire ne l'omnipotente Dio che è sōmo perfetto. SO. Nō senza forza, par' che sieno queste ragioni del peripatetico, massimamēte theologali de la natura eterna de l'opifice diuino, et del fine di sua uolōtaria produttione, che dirāno i Platonici, et noi tutti che crediamo la sacra legge Mosaica che pone la creatiōe di tutte le cose di nulla in principio di tēpo. PHI. Noi altri diciamo molte cose in nostra difensione, cōsentiamo che naturalmente di niēte alcuna cosa nō si puo fare, ma miracolosamente per omnipotētia diuina teniamo potersi fare le cose di niente, non che niente sia materia de le cose, come il legno di che si fan' le statue, ma che possi dio fare le cose di nuouo senza precedentia di materia alcuna, et diciamo che se ben' il cielo e la materia prima sonno naturalmente ingenerabili et incorruttibili, niente dimeno miracolosamente per omnipotentia diuina, ne l'assoluta creatione furno in principio creati di nulla, et se bene la reciproca gñatione de le cose, et il moto circulare, et il tēpo naturalmente repugnino l'hauer principio l'hanno pur' hauuto ne la mirabile creatione, però che son' conseguenti de la materia prima, & del Cielo, li quali di nuouo furono creati, & quanto a la natura de l'opifice diciamo che l'eterno Dio opera, non per necessità, ma per libera uolontà & omnipotente, la qual cosi come fu libera, ne la costitution'

del Mondo nel numero de gl'orbi, & de le stelle ne la grãdeza de le sphere celesti, et elementarie, & nel numero misura, & qualità di tutte le cose, così fu libera in uolere dar' principio temporale a la creatione, ben' che la potessi fare come lui eterna, & quanto al fin' de l'opera sua diciamo che se ben' il fi i'suo ne la creatione fu far' bene, et apresso di noi il bene è eterno, & piu degno ch'el temporale noi così come non arriuiamo a conoscere sua propria sapientia nõ possiamo arriuare a conoscere il proprio fine di quella ne le sue opere, & forse che apresso di lui il ben' temporale ne la creatione del mondo precede il ben' eterno, però che si conosce piu l'omnipotentia di Dio, & sua libera uolontà in creare ogni cosa di nulla, che in hauerle prodotte ab eterno, perche parrebbe una dependentia necessaria, come la continua dependentia de la luce del sole, & non dimostraria il mondo essere fatto per libera gratia, & splendido benefitio come dice Dauid, Dixi ch'el mondo per gratia, & misericordia di Dio è fabricato. SO. Parrebbe pur' maggior' possanza far' una cosa buona eterna, che farla temporale. PHI. E` maggior' forza farla temporale, & eterna tutto insieme. SO. A` che modo il mondo puo essere temporale, & eterno insieme. PHI. E` temporale per hauer' hauuto principio di tempo & è eterno, però che non è per hauer' fine, secondo molti de nostri Theologi, & così come riluce la somma potentia nel principio temporale, così riluce l'immenso benefitio ne l'eterna conseruatione del Mon-

do, & uniuersalmente dirò al Peripatetico de la somma sapientia di Dio, de la quale lui cosi poco puo conoscere, come potrà dimostrare sua intentione fine, & proposito di quella, in modo che si puo concludere necessariamente (come dice il profeta in nome di Dio) piu di quanto sonno alti i Cieli sopra la terra, sonno alte le uie mie da le uostre, & i pensieri miei da pensieri uostri. SO. Mi bastano le tue ragiõi per difendermi dal Peripatetico, se bene non per offenderlo, & queste medesime pigliarà Platone per sua difensione, ma che li mette il porre il Chaos eterno poi che l'omnipotentia di Dio il può far di nulla, et di lui tutto il Mondo come noi diciamo. PHI. Si che ne basta che la fede non sia offesa da la ragione, che non hauiamo bisogno di mostrarla, perche alhor scientia sarebbe, et non fe, et basta credere fermamente quel che la ragion non reproua; La materia prima che fece Platone eterna, fù per porre la creatione Mosaica, non nuda di ragione philosofica, perche lui uolse essere, & par piu presto Philosofo che credulo de la legge. SO. Et con qual ragione puo Platone accompagnare la creatione del Mondo in principio di tempo, ponendo la materia, o uer chaos eternalmente prodotto da Dio, & che guadagna in porre il Chaos eterno se mette ch'el mondo sia fatto di nuouo. PHI. A l'ultimo ti risponderò, prima guadagna non contradir quel detto de gl'antich longamente affermato, che di niente nissuna cosa si puo fare & se bene lui pone il mondo essere fatto di nuouo, nel po

ne essere fatto di niente, ma de l'antico, & eterno Chaos materia, & madre di tutte le cose fatte, et formate, et tu sai che li primi che de gli dei fabulosamente theologhizorono, pongono che innanzi al mondo fusse solamente il gran'Dio Demogorgone col chaos, & l'eternità, quali gl'erano compagni. SO. Ha questo detto antico che di niente nulla si fa altra forza di ragione, ch'essere approuato, et concesso da gl'antichi. PHI. Se altra forza di ragion' non hauesse non sarebbe cosi concesso, et approuato da tanti eccellenti antichi. SO. Di quella, & lassiamo l'autorità de uecchi. PHI. Io t'el dirò, et ti seruirà non solamente per risposta del secondo membro di tua dimanda, ma al primo ancor' insieme con il secondo, & uedrai una ragione qual costrinse Platone aporre non solamente il mondo di nuouo fatto, ma ancora il chaos, et materia del Mondo ab eterno prodotto dal sommo creatore. SO. Famela intendere ch'io il desidero. PHI. Vedendo Platone il mondo essere una comune sustantia formata, et ciascuna de le parti sue, cosi essere parte di quella comune sustantia formata di propria forma, cognobbe rettamente che tanto il tutto, come ciascuna de le parti era composto di una cosa, o sustantia informe, et a tutti comune, et d'una propria forma, che l'informa. SO. Ragione hai di piu oltra. PHI. Giudicò che questa formatione de le cose, cosi del tutto come d'ogn'una de le parti fusse nuoua di necessità, & non ab eterno. SO. Perche. PHI. Però che è necessario che l'informe sia stato inanti che l formato, se tu o Sophia uedi una statua di legno, non giudicarai che prima il le-

gno si trouasse informe di forma di statua, che formato di quella. SO. Si certamente. PHI. Et cosi il chaos bisogna che sia trouato informe, anzi che formato in modo, si che la formatiōe del mondo mostra sua nouità, et lesser fatto di nuouo, et l'informe che è in quello del qual si fece mostra, nō nouità anzi antiquità eterna, seguita adunq; che ne bisogna cōcedere che cosi come il mondo formato è stato fatto di nuouo, cosi ne bisogna concedere ch'el chaos informe nō sia mai stato di nuouo, anzi habbi hauuto essere ab eterno, conoscerai adūq; la ragion' di quel detto de gl'antichi, che niēte fa niēte, perche il fare dice formatiōe nuoua, et la forma è relatiua à linforme, di che si fa, che di nullo informe nullo formato si puo fare; E' adūq; necessario, che cosi come il formato mōdo è fatto di nuouo, cosi l'informe chaos sia ab eterno prodotto da Dio. SO. Se ben' ti cōcederò ch'il chaos sia stato fatto ab eterno, nō però ti concederò che sia prodotto da Dio. PHI. Bisogna chel cōceda peroche il chaos è informe et imperfetto, et bisogna assegnarli causa produttiua che sia uniuersalissima forma, & perfettione, cosi come lui è uniuersalissimo informe, et imperfetto; Quale è Dio. SO. Come, Dio ha forma, saria adunque formato, e fatto di nuouo che è absurdo. PHI. Dio non è formato, ne ha forma, ma è somma forma in se stessa, dal quale il Chaos & ogni parte sua participa forma, & d'ambi si fece il Mondo formato, & ogni parte sua formata, il padre de quali è quella diuina formalità, & la Madre è il Chaos ambo ab eterno, ma

il perfetto padre produsse da se la sola sustantia imperfetta madre, e d'ambi son fatti e formati di nuouo tutti li mõdani figliuoli, quali hanno con la materia la formalità paterna, si che per questa ragion non uana afferma, Platone ch'el Chaos è prodotto da Dio ab eterno, & ch'il mondo con sue parti è fatto, & formato da lui di nouo ne la creatione. SO. Non poco mi piace intendere questa ragione di Platone, ma mi resta contra che lui si fonda che l'informe si debbe trouar prima, & senza il formato, la qual priorità, se bene è da concedere naturalmente, nõ si debbe concedere in successione temporale, però che puro informe non può stare, ne trouarsi senza forma, & la forma è quella, per la quale l'informe si truoua. Onde bisogna, che o ambi sieno ab eterno cioè la forma, & la materia, e tutt'il mondo (come dice Aristotile) o ueramente ambi e tutti sieno di nuouo creati come tengano i fideli, & così a uno modo, & a l'altro la materia è prima ne l'origine naturale, ma non in anticipatione naturale, come si fonda Platone. PHI. Che la materia tenga priorità naturale a la forma, come è il suggetto a la cosa, di che è suggetto, questo è manifesto, ma oltra bisogna concedere, che ancora sia prima la materia in tempo ad ogni tempo, & formatione di quella, qual mostra Aristotile, per che la materia bisogna che prima in tempo sia in potentia à qual si uoglia forma coeterna in materia, & atto in potentia non è altro (come Aristotile dice) che leuar totalmente la natura de la materia, & de la potentia. SO.

Come

Come adunque pone Aristotile il Mondo formato eterno. PHI. Peroche lui non pone la materia prima comune à tutto il Mondo, ma solamente nel mondo inferiore de la generatione, & corruttione, nel qual pone la materia prima eterna, & nulla forma allei coeterna, ma ciascuna nuoua in lei per generatione, & l'altra rinata per corruttione, e pone la successione di molte e diuerse forme eterna con eterna generatione & corruttione, ma ciascuno di loro e nuouo generabile, & corruttibile. SO. Ne cieli dunque, oue non è generatione non ponerà Aristotile materia. PHI. A' nissuno modo vuol che Cieli, & Stelle habbino materia sustantiale, peroche se l'haueßero sariano generabili, & corruttibili, come li corpi inferiori, ma solamente sonno corpo eterno, qual'è materia di mouimento, ma non di generatione. SO. Et Platone, perche non pone la materia eterna informata eterna, & successiuamente di successiue forme. PHI. A' Platone pare impoßibile che corpo formato non sia fatto di materia informe; Onde il Cielo, il Sole, & le Stelle che son' bellamente formati, afferma eßer' fatti di materia informe, come tutti li corpi inferiori. SO. Et la materia de celesti, è forse quella medesima de gl'inferiori, ouer'altra. PHI. Altra non puo eßere che la materia prima a ogni modo informe, però che non ha perche si poßi multiplicare, & diuersificare d'altra, e bisogna che sia una medesima in tutte le cose composte di materia, & li par'giusto chel mondo tutto, cosi come ha un'padre comune qual è Dio

che habbi ancora una madre comune a tutte ſue parti, qual' è il chaos, & il mondo è figliuol' di tutti due. SO. Dunque gl' angeli, & intelletti puri è biſogno che ſieno compoſti di materia. PHI. Già fu alcuno de li Platonici che diſſeno chel chaos ha la parte sua ne gl' Angeli, & altri ſpirituali però che da in loro la ſuſtantia qual ſi forma da Dio intellettualmente senza corporeità. in modo che gl' Angeli han' materia incorporea & intellettuale, & li Cieli han' materia corporea incorruttibile ſucceſſiuamente, & gl' inferiori han' materia generabile, & corruttibile, ma quelli che tengano che l' intelletti ſieno anime, & forme del corpo celeſte, gli baſta la materia in compoſitione de li corpi celeſti, & non de l' intelletti che sonno loro anime. SO. Dunque li cieli secondo Platone, son' fatti della materia che ſiamo noi? PHI. Di quella propria. SO. Come poſſono adunque eſſere eterni? PHI. Però Platone afferma che li Cieli ancor' son' fatti di nuouo di materia, informa coeterna à Dio. SO. Stà bene, ma ancor' biſogna che dica che son' corruttibili come gl' inferiori, che la materia ſucceſſiuamente biſogna, che molte uolte s' informi. PHI. Ancor' tiene che li Cieli da se ſieno diſſolubili, però che ogni coſa fatta di materia & forma se diſſolue, ſi non fuſſe l' omnipotentia diuina, che gli fà indiſſolubili, se ben' da se son' solubili. SO. Et tu credi che Dio, che ha fatto la lor' natura solubile, che contradicendo sua natural' opera li facci indiſſolubili, che pare una reprouatione

di se stesso. PHI. La tua obiettione è efficace, pure Platone dice nel Timeo ch'el sommo Dio parlando con li celesti gli dice, uoi siate fattura mia, & da uoi dissolubili, ma perche è brutta cosa lassar che il bello si dissolua, per mia communicatione sete indissolubili, per che maggior son mie forze che uostra fragilità, ma io credo che per queste parole Platone non ponga li Cieli in eterno indissolubili, ma è per mostrare la causa, per che non son successiuamente generabili, & corruttibili, & poco diuturni come gl'inferiori, essendo tutti fatti d'una medesima materia che causa la nouità, & dissolutione, & dice che quantunque per la loro natura materiale deuerebbero essere cosi, niente di manco per la lor maggior bellezza formale participata grandemente da Dio, son molto diuturni. SO. Dunque son li Cieli per dissoluersi, secondo Platone. PHI. Sonno. SO. Et tu mi saprai dire il quando lui si crede.. PHI. Quando finirãno suo natural etate, la quale han limitata, come ciascuno de gl'inferiori corpi, ma molto piu diuturna. SO. E alcuno che gl'habbi assegnato termine di tempo? PHI. Già li Theologi piu antichi di Platone de quali lui fu discepulo, dicono chel Mondo inferiore si corrompe, et rinnuoua di sette milia anni. SO. Et quanto tempo dura corrotto? PHI. De li sette milia anni li sei milia sempre il Chaos de gl'inferiori corpi germina, & finiti questi dicono che raccogliẽdo in se ogni cosa, si riposa nel settemillesimo ãno, et in quello interuallo, s'ingrauida a nuoua germi-

natione per altri sei milia anni. SO. Et quanti hauiamo noi di queste sette milia anni. PHI. Siamo secondo la uerità Hebraica à cinque milia ducento sessanta due del principio de la creatione, & quando saran' finiti li sei milia anni si corromperà il mondo inferiore. SO. Et chi il farà corrompere. PHI. La corruttione sarà per la superatione di uno de quattro elementi massimamente del fuoco, o forse de l'acqua. SO. Li Cieli quando si corromperanno? PHI. Dicono che corrotto il mondo inferiore sette uolte di sette milia in sette milia anni si uiene a dissoluere il cielo con tutto il pieno, & torna ogni cosa al chaos, et alla materia prima & questo uiene a essere una uolta, di poi passati quaranta e noue milia anni. SO. Et di poi come si crede succedino le cose? PHI. Ancora che sia audacia parlare di cose tãto alte et ignote, t'el dirò. Si tiene che di poi che è stato ocioso il chaos per alcũo spatio torni a ingrauidarsi de la diuinità, et à geminare il mõdo, et formarsi un' altra uolta. SO. Et questo mõdo è stato fatto altre uolte. PHI. Forsi che si. SO. Et questa cosa ha hauuto prĩcipio mai? PHI. Essẽdo il chaos eterna madre la germination' sua de l'eterno, et õipotẽte padre Iddio poniamo eterna, cioè infinite uolte successiuamẽte l'inferiore di sette in sette milia anni, & il celeste cõ tutto che si rinnuoui di cinquãta in cinquãta milia anni. SO. L'anime intellettuali, et gl' angeli, & gl' intelletti puri come si truouano in questa corruttione mondana? PHI. Se non sonno composti di materia & forma, ne hanno parte nel chaos, si truouano separati da

corpi ne le loro proprie essentie, contemplando la diuinità, & se ancora sonno composti di materia e forma, cosi come participano le sue forme nel sommo Dio padre comune, cosi ancora participano sustantia, et materia incorporea dal chaos madre comune, come pone il nostro AlbenZubron nel suo libro de fonte uite, che ancora loro renderanno la sua parte à ciascuno de li due parenti nel quinquagesimo millesimo anno, cioè la sustantia & materia, al chaos il quale all'hora di tutti li figliuoli le sue portioni in se raccoglie, & l'intellettuale formalità al sommo Dio padre et datore di quella, le quali lucidissimamente sonno conseruate ne le altissime Idee del diuino intelletto fino al nuouo ritorno loro, ne la uniuersal' creatione, & generatione de l'uniuerso, che all'hora già il Chaos ingrauidato de la diuinità, germina sustantie materiali informate di tutte le Idee, cioè nel Mondo inferiore corporeo, & successiuamente generabile, & corruttibile, nel Mondo celeste corporeo, & mobile circularmente senza generatione & corruttione successiua, nel Mondo intellettuale materie sustantiali incorporee immobili, & ingenerabili, & incorruttibili; Auuenga che nel fin' del secolo tutti si dissoluino, ritornando a primi parenti, come t'ho detto. SO. S'el Cielo con tutto il pieno si dissolue, passati li quarantanoue milia anni, come costoro dicono dunque quella ottaua sphera doue è la multitudine de le stelle fisse, secondo la tardità del suo moto, poche circulationi potrà fare in tutto il tempo de la uita del mondo et sua,

però che secondo ho già da te inteso gl'Astrologi in non meno di trentasei milia anni, dicono che fa vna circulatione; Alcuni dicono in piu di quarantamilia, se la uita sua non è piu di quarantamilia, poco piu d'una circulatione, potrà fare in tutto il tempo de la uita, che pare strano. PHI. Secondo loro mente, piu del tempo d'una sola reuolutione de l'ottaua sphera dura tutta la uita sua, & del resto del uniuerso, però che in effetto ben'che li primi Astrologi la ponghino in trenta sei milia anni, & altri piu antichi in manco, la uerificatione de gl'ultimi, alla quale per la piu longa esperientia doniamo piu fede, pone una circulatione sua in quaranta milia anni precessi, dicono adunque i Theologi, che tanto è la uita de l'huomo, quanto sta l'ottaua sphera a far'una circulatione, & fatta essa con tutto il resto si dissolue, ritornando le forme ne la diuinità, & le materie ne la madre Chaos, il quale riposando mille anni, se ringrauida de l'intelletto diuino, informato di tutte le Idee sue, un'altra uolta di poi di cinquãta milia anni, ritorna a germinare il Cielo, & la Terra, & altre cose de l'uniuerso, & già li Astrologi signando questo, dicono che girando l'ottaua sphera una uolta ritornan'tutte le cose, come ne la prima. SO. Consuona adunque l'Astrologia al detto di questi Theologi, ma dimmi se cosi come la duratione, & dissolutiõe del tutto cõsegue a la circulatione de l'ottaua sphera, come quasi causate da quelle, se la duratione, & corruttione del mõdo inferiore che è di sette milia in sette milia anni, è forse

causata da qualche corso celeste? PHI. Si che è causata da li corsi de la medesma ottaua sphera del suo moto da cesso, & recesso, il quale fà di sette milia in sette mil'ãni, sette uolte in tutta la sua circulatione, ciascuno de quali fa dissoluere, & rinnouare il mõdo inferiore, et quando uiene al settimo, si dissolue il celeste, di poi di quarantanoue milia anni, che è sette uolte sette, come t'ho detto. SO. Non è poca dimostratione questa concordanza d'Astrologia. Ma dimmi questi Astrologi, hanno hauuto questo per ragione solamente, o per disciplina autentica? PHI. Già t'ho detto che aporre il mondo corruttibile, credeno essere accõpagnati da ragione, ma ne la limitatione de tempi, oltra l'astrologica euidẽtia, difficile saria trouar' ragione philosofica, ma l'uno, & l'altro dicono hauere per diuina disciplina, non solamente da Moises datore de la legge diuina, ma fin' dal primo Adam, dal quale per traditione a bocca, la quale non si scriuea chiamata in lingua hebraica caballà, che vuol' dire recettione uenne al sapiente Enoc, & da Enoc al famoso Noe, il quale di poi del diluuio per sua inuentione del uino, fu chiamato Iano, perche Iano in hebraico vuol dir' vino, et il dipingono cõ due faccie riuercie, perche hebbe uista innanzi il diluuio, et di poi, costui lassò questa cõ molte altre notitie diuine, & humãe al piu sapiẽte de figliuoli Sem, et al suo pronepote Heber, li quali furono maestri di Abraam, chiamato hebreo da heber' suo proauo et maestro, et ancora egli uidde Noe, il qual' morì essẽdo Abraam di cinquãtanoue anni, da Abraam per successiõe de Isac

dialogo

& di Iacob, & di Leui uenne la tradition' secondo dicono a li sapienti de gli hebrei chiamati Cabalisti, li quali da Moise dicono per reuelatione diuina esser' confirmate, non solamente a bocca, ma nelle sacre scritture in diuersi luoghi signi ficare con proprie, & uerisimili ucrificationi. SO. Se ne le sacre lettere di Moise, con qualche color' di uerità queste cose che hanno significato, & sono di maggiore efficacia a me piaceria che le dichiarasse. PHI. Ti dirò cio che dicono, il che non ti persuado che tenghi, però che l'euidentia loro ne li testi non è chiara, ma figuratiua, & io in questo sarò solamente per compiacerti narratore, ben' che dal proposito ciallarghiamo alquanto, Moises (come sai) dice che Iddio creò il mondo in sei giorni, & nel settimo si riposò da ogni opera in memoria, del quale comandò a gli Hebrei che in sei di facessero opera, & nel settimo riposassero da ogni lauoro questi Theologi dicono che questi di diuini de la creatione del mondo inferiore, s'intende per ciascuno de mille anni (come dice Dauit) che mille anni nel conspetto di Dio, sono un' di, adunque li sei di naturali de l'opera de la creatione di Dio, hanno uirtu di sei milia anni di duratione germinatiua nel Mondo inferiore, & il settimo di di quiete ha dato al Chaos senza opera germinatiua nel Mondo inferiore; Ancora ne li riti de gli Hebrei debbeno connumerare da il di che uscirono di Egitto sette settimane che sonno quarantanoue di, & il quinquagesimo di, fanno la festa, de la data de la legge, che la diuinità si uolse comunicare

nicare à tutti in comune, dice che significa le sette reuo-
lutioni del mondo inferiore, in quaranta noue milia anni,
te la nuoua comunicatione di tutto l'uniuerso, dicono non
solamente significare questo Moises nel numero de serui,
ma ancora hauerlo significato in numero di anni uno, anno
per mille, per che il grande anno celeste apresso gl'Astro-
logi è mille anni; Onde Moises comanda in le sue leggi,
che sei anni si debbi lauorare la terra, & il settimo las-
sarla otiosa senza lauoro, & proprietà alcuna, dicono si-
gnificare la Terra, il Chaos ilquale gli Hebrei sogliono chia
mare terra, & ancora li Caldei, & altri gentili, & signi-
fica chel Chaos debbe essere in germinatione de le cose ge-
nerabili sei milia anni, & il settimo riposare con tutte le
cose confuse comunemente senza proprietà alcuna, & cosi
comanda Moises in questo settimo anno, che si debbono re-
lassare li debiti, & gl'oblighi de le possessioni, & tornare
ogni cosa al suo primo; Onde chiamano questo settimo an-
no scemita, che vuol dire relassatione, che significa la relas-
satione de le proprietà de le cose nel settimo migliaro d'anni,
& la sua reditione nel chaos primo, & questa scemita è
come il sabbato ne giorni de la settimana, dice ancora Moi-
ses che quando saranno passate sette scemita, che sono qua-
rantanoue milia anni, si debba fare il quinquagesimo anno,
Iobel che in latino vuol'dire Iubileo, & reditione, ancora
però che in quello anno haueua a essere la perfetta quiete di
tutte le cose, cosi terrestre, come negotiatiue, et ogni seruo tor-

naua in libertà, ogni sorte d'obligo era soluto, la terra non era lauorata, li frutti erono comuni, & ogni possessione non ostante qual si uoglia uinculo tornaua al suo primo padrone, chiamauasi anno di libertà, il testo dice ne l'anno del Iubileo ciascuno tornarà al suo origine, & radice, la libertà si bandirà ne la Terra, di sorte che in quell'anno, le cose passate erano estinte, & principiaua Mondo nuouo per cinquanta anni, come il passato, il qual Iubileo dicono che significa il quinquagesimo migliaro d'anno, nel quale tutto il Mondo si rinnuoua, cosi il celeste come l'inferiore, molte altre cose ti potrei dire in ciò, ma questo ti debbe bastare per darti qualche notitia de la positione di questi Theologhi, & occasione de la loro audacia, ne la limitatione de tempi, & uita del Mondo. SO. Come possono tirare Moises à la sua oppinione, il quale chiaro dice, che in principio creò Dio il Cielo, & la Terra, che pare porre insieme la creatione del Chaos, con tutto il resto. PHI. Leggiamo nel testo altrimenti, questo uocabulo in principio in Hebraico puo significare innanzi, dirai adunque innanzi che Dio creasse, & separasse dal Chaos il Cielo, & la Terra cioè il mondo terrestre, et celeste, la terra cioè il Chaos era inane e uacua, & piu propriamente dice, perche dice era confusa, & rozza cioè occulta, & era come un'abisso di molte acque tenebroso, sopra il quale soffiando il Spirito diuino, come fa un'uento grande sopra un'pelago, che illucida le tenebrose in-

time, e occulte acque cauandole fuore con successiua inundatione. Cosi fece il Spirito diuino, che è il sommo intelletto pieno de Idee, il quale comunicato al tenebroso Chaos creò in lui la luce per estratiõe de le sustantie occulte illuminate da la formalità Ideale, et nel secõdo dispose il firmamẽto ch'è il Cielo frà l'acque superiori che sonno l'essentie intellettuali, le quali sõno le supreme acque de l'abissato chaos & fra l'acque inferiori, cioè essentie del Mondo inferiore generabile, & corruttibile, & cosi diuise il Chaos in tre mondi, intellettuale, celeste, et corruttibile, di poi diuise l'inferiore de gl'elementi de l'acqua, et de la terra, & discoperta la terra la fece germinare, herbe, arbori, & animali terrestri uolanti, et natanti, et di poi nel sesto di, nel fin' di tutto creò l'huomo, in questo modo sõmariamẽte detto intendeno il testo questi de la creatione Mosayca, & credeno de nota chel Chaos fusse innanzi la creatione confuso, & per la creatione diuiso in tutto l'uniuerso. SO. Mi piace uederti fare Platone Mosaico, & del numero de Cabalisti, bastami questo per notitia come dici, poi che ne assulta ragione, ne terminata fede mi costringe à queste tali credulità, ma dimmi con queste loro positioni, possono forse piu ragioneuolmente soluere li sopra detti argumenti d'Aristotile, che li fideli, li quali credeno la creatione del Mondo una volta sola. PHI. Aristotile medesimo confessa che la positione che pone innanzi di questo Mondo, esserui stato un'altro, & di poi di questo hauerne ad es-

sere un'altro, & cosi sempre in continua successione fatti tutti di mano eterna, et è piu ragioneuole che l'oppinione che pone questo mondo hauer hauuto principio, & innanzi di esso non essere alcuna cosa, però che quella pone ordine successiuo eterno ne la generatione del mondo, e concede che di nulla non si fà cosa alcuna, et questa altra nõ il significò, che contra quella oppinione non hanno luogo, li piu forti de li suoi argumẽti, come quel che di nulla niente si fa, & che la materia prima non puo essere di nuouo fatta, o generata, però che quelle prepositioni concede, & presuppone esso Platone, come ancora quelli due argumenti Theologali de l'opera diuina, che debbe essere eterna, come lui opifice, & cosi chel fin de l'opera sua il quale è buono debbe essere eterno, le quali ambo propositioni Platone concede quanto è per parte de l'agente diuino. Ma dice Dio l'argire la sua eternità a quello che è capace di fruirla, come è l'intelletto, nel quale sonno le Idee, & la materia prima la qual' è il Chaos, però che l'uno è puro atto, & forma, & l'altro è pura potentia, & materia al tutto informe, l'uno è padre uniuersale di tutte le cose, & l'altro Madre comune à tutti. Questi solamente hanno possuto participare l'eternità diuina, essendo da lui stati ab eterno prodotti; Ma li figliuoli loro, li quali mediante questi dui parenti, sonno da Dio fatti, & formati, come è tutto l'uniuerso, & ogn'una de le sue parti, non sonno capaci di eternità, però che ogni fatto è formato cioè composto di mate-

ria del Chaos, & di forma de la Idea intellettuale, & bisogna che habbino principio, & fine temporale, secondo di sopra t'ho detto, si che l'opera, & il fine ne la produttione diuina furono eterni nelli primi parenti del mondo, ma non in esso Mondo formato singulare, & furono eterni, ne la successione eterna di molti mondi, cosi come esso Aristotile pone nel mondo inferiore, che nissuno de li suoi indiuidui è eterno, & che la generatione, & la prima loro materia è eterna. SO. Veggo bene la solutione de le ragioni Theologali d'Aristotile, & de la prima de le naturali, ma come soluera Platone l'altre quattro naturali. PHI. Platone non concede ad Aristotile chel Chaos si possi trouare senza forma, anzi dice che hauendo longo tempo germinato raccoglie in se tutte le cose, et s'acqueta con quello per certo interuallo di tempo, ingrauidandosi de le Idee, tanto fin che poi ritorna à figliare, & germinare di nuouo l'uniuerso, & concede che la generatione è eterna in molti modi successiui, ma non in uno del Cielo, che la contrarietà per la qual si dissolue, è l'essere formato fatto e cõposto di materia et forma, perche ogni tale bisognia che si dissolua, & cosi cessa il suo circulare moto; Benche il moto in vniuersale sia eterno per eterna germinatiõe successiua del chaos, & quanto al tempo dice che è eterno, non per il moto del Cielo, ma per il moto eterno germinatiuo del Chaos successiuamente. SO. Mi piace non poco la solutione de gl'argumenti d'Aristotile, per parte di Platone, & assai

m'hai mostrato la produttione del Mondo secondo tutte tre l'oppinioni. D'Aristotile, l'eternità d'uno sol'Mondo, di Platone l'eternità successiua di molti mondi, l'uno di poi l'altro, de fideli la creatione d'uno sol'Mondo, & d'ogni cosa, mi parrebbe già tempo di tornare al nostro proposito de l'amore, & mi respondessi alla seconda dimanda, del quando l'amor' nacque, & qual fu il primo amore. PHI. Il primo amor' è quello del primo amante nel primo amato. Ma come sia che nissuno di questi mai non nascessi, anzi ambi sieno eterni, bisogna dire ancora che l'amore loro, che è il primo amore, mai non nascessi, anzi come quelli eterno, & da tutti due ab eterno prodotto. SO. Dimmi quali sonno il primo amato, & il primo amante che conoscendo il loro amore, saprò qual'è primo amore. PHI. Il primo amante si è Dio conoscente & uolente, il primo amato è esso Dio sommo bello. SO. Adunque il primo amore si è di Dio a se stesso. PHI. Si certamente. SO. Molte cose ne seguitariano da queste assurde, & contrarie; Prima che la simplicissima essentia diuina fusse partita in parte amata, & non amante, et in parte amante, et non amata. Seconda che Dio amante sarebbe inferiore à se stesso amato, che secondo m'hai mostrato ogni amante in quanto amante è inferiore al suo amato, perciò che se l'amore è desiderio d'unione (come hai detto) Dio amando desideraria unirsi con se stesso, essendo sempre una cosa con se stesso, & sarebbe porre che Dio manchasse di se stesso, ilquale amore presuppone mã-

camento, et molti altri inconuenienti simili, ne seguirebbono, li quali non mi allargo a dirti, perche a te, & ogn'uno che ha inteso le conditioni che hai poste ne l'amore saranno manifesti. PHI. Nõ è lecito, o Sophia parlare de l'amore intrinseco di Dio amante, & amato con quella lingua, et quelli labbri, con li quali soliamo parlare de gl'amori mondani. Non fa diuersità alcuna in lui l'essere amato, & amante, ma piu presto fa questa intrinseca relatione, la sua unità piu perfetta, & simplice, per che la sua diuina essentia non sarebbe di somma uita, se non reuerberasse in se stessa de la bellezza, o sapientia amata il sapiente amante, et d'ambi due l'ottimo amore, et cosi come in lui il conoscente, & la cosa conosciuta, et la medesima cognitione sonno tutti una medesima cosa, ben'che diciamo chel conoscente si fa piu perfetto con la cosa cognita, & che la cognitione deriui da tutti due, cosi in lui l'amante, & l'amato, et il medesimo amore è tutto una cosa, benche li numeriamo tre, et diciamo che de l'amato s'informa l'amante, et d'ambi due (come di padre et madre) deriua l'amore, tutto è una simplicissima unità, et essentia, o uero natura per nissun modo diuisibile, ne multiplicabile. SO. Se in lui non è altro che pura unità, donde uiene questa trina reuerberatiõe, de la quale ragioniamo? PHI. Quãdo la sua pura chiarezza s'imprime in uno specchio intellettuale fa quel la trina reuerberatione, che hai inteso. SO. Adunque sarebbe falsa, & mendace questa nostra cognitione di lui, poi che il puro uno fa tre. PHI. Falsa non è, però che il nostro

intelletto non può cōprēdere la diuinità, che in infinito l'esscede ne la sua propria natura intellettuale, & tu non chiamerai già mendace l'Occhio, o lo Specchio, se nō comprende il Sole con tutta la sua chiarezza, & grandezza, & il Fuoco con la sua grandezza, & ardente natura, però che gli basta riceuerle, secondo la capacità de la natura de l'occhio, o del Specchio, & questo il fa recettore fedele, se bene non puo conseguire tutta la natura de la cosa riceuuta; cosi al nostro Specchio intellettuale gli basta riceuere, & figurare l'immensa essentia diuina, secondo la capacità de la sua intellettual'natura, se bene in infinito se gli equipera, & è deficiente de la natura del oggetto. SO. Si per non poter' pigliare tanto quanto è l'oggetto, ma non per fare del puro uno tre. PHI. Anzi non possendo cōprēdere la pura unità del diuino oggetto la multiplica relatiuamente, & reflessiuamente in tre, che una cosa chiara, & simplice nō si può imprimere in altra men'chiara di lei, se non multiplicando la sua eminente lucidità in diuerse men' chiare luci, mira il Sole quando s'imprime ne le nubi, & fa l'arco con quanti colori si transfigura ne le recipienti nubi, o in acque, o uero in Specchio, & essendo egli una simplice chiarezza senza colore proprio, anzi escedente, & continente tutti li colori, cosi la formalità diuina, una & simplicissima non si puo transfigurare, se non con reuerberante luce, & multiplicata formalità. SO. Et perche il nostro intelletto fa di uno tre, & non altro numero. PHI.

Peroche uno è principio de numeri, perche uno dice prima forma, & due prima materia, & il tre il primo Ente composto di tutti due, & come che nostro intelletto sia in se trino e primo composto, nō puo cōprēdere l'unità senza trina relatiōe, nō che facci de l'uno tre, ma cōprēde l'uno sotto forma trina, et giudica che in l'oggetto diuino l'unità sia purissima, la quale in somma simplicità contiene la natura de l'amato, de l'amante, & de l'amore senza multiplicatione, & diuisione alcuna, cosi come la luce del Sole contiene tutte l'essentie de le luci, & colori particulari, con una simplice, & eminente chiareza; Ma che in lui riceua quella amorosa unità sotto forma trina d'amato amante, & d'amore, tutti tre in uno, & questo solo per la basseza, & incapacità di esso intelletto recipiente, & con questo: o Sophia saldarai tutti li tuoi dubbij, & ogni altro che occorrere ti potesse ne l'amore intrinseco de Dio amāte in Dio amato. SO. Mi pare intenderti, ma se puoi alquanto dichiararmi piu come in Dio sia una medesima cosa, l'amato l'amante, & l'amore mi sarebbe piu satisfattione. PHI. Cosi come l'intelligente, & la cosa intesa, & l'intelligentia, tanto son diuisi, quanto sonno in potentia, & tanto sonno uniti, quanto sonno in atto, cosi l'amato l'amante, & l'amore tanto sonno tre & diuisi, quanto sonno in potentia, & tanto sonno una medesima cosa & indiuisa, quanto sonno in atto; Se l'essere in atto li fa uno & indiuisibili, adūq; essendo nel sommo, & purissimo atto diuino, sonno uno in

simplicissima, & purissima unità, & in ogni altro atto inferiore, l'unità loro non è cosi pura, & nuda de la trina natura amorosa, & intellettuale. SO. Mi piace grandemente questa astrattione, ma mi resta incontra questo, che se bene ti consentirò chel nostro intelletto pigli l'unità diuina, la qual simplicissimamente escede, & contiene tutte tre le nature amatorie, amato, amante, & amore, sotto forma trina relatiua, non ti consentirò, però che pigli che l'una di queste tre nature dependa da l'altre, cioè l'amante da l'amato, & che la terza che è l'amore nasca da queste due prime come di padre & madre, secondo hai deto, però che ogni produttione, et nascimẽto è alienissimo, et cõtrario alla simplicissima unità diuina. PHI. Ancor' sotto questa forma produttiua nõ solamente è lecita, ma bisogna che l'unità diuina in noi s'imprima, però che cosi come bisogna che nel nostro intelletto si multiplichi uno in tre, cosi bisogna che in lui habbi successione quella trina natura, che altrimenti restarebbero tre nature diuise, et non una sola, & ancora sarebbe il nostro intelletto mendace, non puo figurarsi l'unità con multiplicatione, se quella multiplicatione nõ ritiene l'unità con la produttione unitiua; Onde io t'ho detto che ne la diuinità la mente, o uer' sapiẽtia amante ab eterno deriua da la bellezza amata, et l'amore d'ambi due ab eterno nacque, del bello amato come di padre, & del sapiente, o uero amante come di madre, & dico che l'amante fu prodotto nõ che nascesse, però che non hebbe ambi li parenti necessarij

per il nascimento, ma un'solo antecessore, come Eua madre fu prodotta dal padre Adam, & il Chaos, & materia madre comune da l'intelletto diuino, che è padre uniuersale, ma l'amore dico che nacque, però che fu prodotto da padre amato, & da Madre amante, come tutti huomini di Adam, & Eua, & tutto il Mondo de l'intelletto, & de la materia. Da questo che t'ho detto, se vuoi alquanto, o Sophia sollevare la tua mente, uedrai donde uiene la tua produttione, & multiplicatione de le cose. SO. Dichiarami ancora questo, che da me non l'intendo. PHI. Del risplendere de l'amata bellezza diuina, l'intelletto primo uniuersale con tutte le Idee fu prodotto, il quale è de l'uniuerso il padre, & la forma, & il marito, & amato dal Chaos. Et de la chiara, & sapiente mente diuina amante, fu prodotto il Chaos madre del Mōdo amatrice, et moglie del primo intelletto. Et de l'illustre amore diuino, che nacq; d'ābi due, fu prodotto l'amoroso uniuerso, il quale à questo mōdo nacque del Padre intelletto, & de la Madre Chaos, Quāto di questo ti potrei dire che solleuaria l'animo, ma sarebbe troppo discosto da la nostra intentione, & per il presente basta il detto. SO. Ancor'questo uorria che spianasse meglio. PHI. L'huomo è intelligente, & la natura del fuoco e cosa intesa da lui, se sonno in potentia sōno due cose diuise, huomo, & fuoco, & l'intelligentia cosi in potētia è una altra terza cosa, ma quando l'intelletto humano intēde il fuoco in atto si unisce con l'essentia del fuoco, & e una

medesima cosa con quel fuoco intellettuale, & cosi la medesima intelligentia in atto è la medesima cosa con l'intelletto, & col fuoco intellettuale senza alcuna diuisione, cosi l'amante in potentia è altro che l'amato in potentia, & son' due persone, l'amore in potentia è un'altra cosa terza che non è l'amato ne l'amante, ma quando è amante in atto si fa una cosa medesima con l'amato, & con l'amore, poi se tu uedi come ne le tre diuerse nature, mediante l'atto si fanno una medesima, tanto piu quando sonno nel sõmo atto diuino, che sonno una purissima, & simplicissima natura senza alcuna diuisione. SO. Ho inteso da te de l'amore intrinseco di Dio, se bene noi laplichiamo nascimento, & consentiamo che nacque di esso Dio amante & amato, niente di manco quell'amor' nacque ab eterno da Dio, & è uno in sua unità eterno in sua eternità, di questo amor' non bisogna adunq; domandare quando nacq;, però che esso medesimo Dio è eterno, che mai non nacque, ma te domando del primo amor' del mondo, da poi di questo intrinseco quando nacq;. PHI. Il primo amore di poi di quello intrinseco uno con Dio, fu quello, per il quale il Mondo fu fatto o uer' prodotto, il qual nacque quando il Mondo, però che essendo egli causa del nascimento del Mondo, bisogna che la causa propria e immediata si truoui quando l'effetto, & l'effetto quando la causa. SO. A che modo l'amore è del nascimento del Mondo causa. PHI. Il mondo come ogni altra cosa fatta & generata, è generato da due genitori pa-

dre & Madre, de li quali non potria generarsi se non mediante l'amore de l'uno ne l'altro, il quale gl'unisce ne l'atto generatiuo. SO. Quali sonno questi due parenti, o uero genitori? PHI. Li Primi parenti sonno uno Dio come già t'ho detto, & sonno il sommo bello, o uero sommo buono (come il chiama Platone) il quale è uero padre, primo amato, et l'amante è uno con la diuinità, o uero sapientia, o sia diuisione, quale conoscendo la sua diuisione, ama & produce l'intrinseco amore, la prima Madre con il padre è una medesima in essa diuinità. Amando adunque la diuinità la sua propria bellezza desiderò produrre figliuolo à similitudine sua, il qual desiderio fu il primo amore estrinseco, cioè di Dio al mondo prodotto, il qual quando nacque causò la prima produttione de primi parenti mondani, et d'esso mondo. SO. Quali chiami tu altri parenti del Mondo? PHI. Li due primi generati da Dio ne la creatione del mondo, cioè l'intelletto primo, nel qual tutte le Idee del sommo artifice risplendano; Il quale è padre formatore, & generatore del Mondo, & il Chaos ombroso de l'ombre di tutte le Idee, che contiene tutte l'essentie di quelle, il quale è Madre del Mondo, mediante li quali due come primi istrumenti genitori, tutto il mondo à similitudine de la bellezza, & sapientia o uero essentia diuina, Dio come amor desideratiuo creò, formò, & dipense, fu ancora messo in quella creatione uno altro secondo amore oltra il diuino estrinseco, cioè del chaos a l'intelletto, come da la moglie al suo marito, & reciproco

da l'intelletto allei,come del marito a la moglie,mediante il quale il mondo fu generato,fu ancor'uno altro terzo amore necessario,ne la creatione & essere del mondo,cioè l'amore,il quale hanno tutte le sue parti,l'una con l'altra,& con il tutto secondo largamente t'ho detto, quando parlamo de l'unità dell'amore,tutti questi tre amori nacquero quando il mondo nacque,o uero quando nacquero li due primi parenti, adunque s'el mondo è eterno,come vuol'Aristotile,questi primi amori nacquero ab eterno tutti con l'intrinseco diuino che è uno con dio,del quale non bisogna dire,& s'el mondo & ambi li suoi parenti son'creati in principio temporale,come noi fedeli crediamo,questi tre primi amori nacquero adonque nel principio de la creatione successiuamente,però che nel primo principio nacque quell'amor'desideratiuo di Dio a la creatione del mondo à l'immagine de la sua bellezza, & sapientia,& secondariamente fatti li due primi parenti nacque il loro reciproco amore che è il secondo, & di poi di tutto il mondo formato con le sue parti,nacque il terzo amore del Mondo unitiuo, & se forse il Mondo fusse fatto, nel tempo de due eterni parenti (come pone Platone) quel primo amor'di Dio il qual'produsse i primi strumenti, o parenti del mondo (cioè l'intelletto, & il Chaos) nacque ab eterno con quelli parenti,gl'altri due accõpagnati dal diuino nacquero in principio di tempo,quando il mondo fu fatto,l'uno,cioè quello de due parenti,nacque in principio de la fattione del mondo,l'altro unitiuo infine de la formatione di

quello, & quante uolte il mondo fu fatto tante uolte questi due amori all'hora nacquero, si che secondo l'oppinione de la generatione del mondo, bisogna che sieno l'oppinioni del quando l'amore nacque; Tu o Sophia che sei de fideli, bisogna che credi che l'amor' diuino estrinseco, & il mondano intrinseco, che sono li primi amori di poi Iddio, nascessero quando il mondo fu da lui di niente creato. SO. Del quando l'amor' nacque mi piace hauer' inteso da te, non solamente le diuerse oppinioni de saui, ma ancora la sententia fedele a la quale debbiamo appoggiarsi, & basta assai per questa seconda dimanda, ueniamo horamai alla terza, & dichiarami se bisogna, oue amore nacque, se forse nel mondo inferiore de la generatione, & corruttione, o nel celestiale del continuo moto, o nel spirituale de la pura intellettual' uisione. PHI. Poi che tu m'hai inteso nel passato chel primo amor' che nacque fu l'amor' estrinseco diuino col quale il Mondo da Dio creatore fu creato, manifesto ti potra essere che appresso di Dio fusse el doue l'amore nacque. SO. Questo hauiamo bene in mente, ma io non ti domando de l'amor' diuino intrinseco, ne estrinseco per essere piu alto di quello, che la mia mente può arriuare, ti domando de l'amor' mondano. PHI. Et de l'amor' mondano t'ho detto, chel primo fu quel reciproco amore che nacque fra il primo intelletto, & il Chaos, si che appresso loro prima l'amor' nacque. SO. Ancora di questo mi ricordo, ma questo amore è piu presto de li due

progenitori del mondo Padre, & Madre (secondo hai detto) che d'alcuna de le sue parti; Io uoglio saper' de l'amor che si truoua nel mondo creato in qual de le sue parti prima nacque, se ne la corruttibile, se ne la celeste, o se ne l'angelica, & in qual parte di ciascuna de le parti. PHI. Quanto piu distintamente s'esprime la dimanda, la solutione uiene manco litigiosa, ti rispondo che l'amor' prima nacque nel Mondo Angelico, & che di quello nel celestiale, & corruttibile fu participato. SO. Che ragione ti muoue à dare questa sententia? PHI. Procedendo l'amore (come t'ho detto) da bellezza oue la bellezza è piu immensa, piu antica e coeterna, iui l'amore prima debbe essere nato. SO. Parche mi uoglia ingannare. PHI. A che modo? SO. Perche mi dici che oue è la bellezza iui è l'amore, e gia tu m'hai mostrato che l'amore è doue la bellezza manca. PHI. Io non t'inganno, tu sei quella che te stessa inganni, Io non t'ho detto che l'amore consista ne la bellezza, ma che procede da quella, & che l'amore si truoua oue è la bellezza che il causa, non che sia in essa bellezza, ma in quello à chi manca, & la desidera. SO. Adunque oue la bellezza piu manca iui piu debbe essere amore, & iui prima nato, & come sia chel mondo inferiore è piu priuo di bellezza chel celeste, & angelico iui debbe essere piu copia d'amore, & iui prima si debbe tenere che nascessi. PHI. Ancora ti truouo o Sophia piu sottile che saggia, cosi come la memoria de le cose dette ti serue à contradire al uero, uorria che ti seruisse piu

presto

presto à trouarlo nō uedi tu, che nō solamente mācare di bel leza causa amore, & desiderio di quella, ma principalmente quando è preconosciuta da l'amante à chi manca è giudicata buona, ottima, desiderabile e bella, all'hora desidera per fruirla, & quanto la cognitione di quella è piu chiara ne l'amante, tanto il desiderio è piu intenso, e l'amor' piu perfetto. Dimmi adunq; o Sophia in chi si truoua questa cognitione piu perfetta nel Mondo angelico, o nel corruttibile. SO. Nell'Angelico certamente. PHI. Adunque ne l'angelico l'amore, è piu perfetto, & iui prima hebbe origine. SO. Si secondo il conoscimento è l'amore ne l'amante, ragione hai di porre il suo principio nel mondo intellettuale, Ma io ueggo che non manco presuppone l'amore mancamento di belleza, che conoscimento di quella, & non manco procede da l'un che da l'altro, anzi pare chel mancamento sia la prima conditione ne l'amore e di poi quella, la seconda è il conoscimento de la belleza che manca, & sotto spetie di bello è desiderabile, ragion' uorria adunq; che oue il mancamento è maggiore iui l'amore nascessi, cioè nel mondo inferiore, che se bene iui il conoscimento non è tanto come ne l'angelico pur' il mancamēto è maggiore quale è il primo ne la produttione de l'amore. PHI. Se bene il mancamento e la cognitione del bello son' cause producenti de l'amore, non solamente il mancamento non precede in l'esserne causa la cognitione, ma ancora non è eguale à lei. SO. Come nò, anzi il mancamento bisogna che preceda la cognitione,

dialogo

come la cosa ne l'essere à la notitia di quella, che prima biso gna che manchi la cosa che si conosca il suo mancamento. PHI. E' ben' prima il mancamento che il conoscimento in successione temporale, o uero originale, però che bisogna che manchi (come dici) la cosa prima che si conosca mancare, ma non è prima in principalità de l'essere causa de l'amore perche il mancamento senza cognitione, nissuno amore, o desiderio induce di cosa buona, o bella, uedrai gl'huomini che son' nudi d'ingegno e cognitione esser' priui de l'amore de la sapientia e del desiderio de la dottrina, ma quando sopraujene al mancamento conoscimento del bello, o buono che manca, quel conoscimento è quello che principalmẽte induce l'amore, e il desiderio de la cosa bella, adunque oue questo conoscimento si truoua accompagnato di mancamento di qualche grado di bellezza (come nel mõdo angelico) iui l'amore nacque, & non nell'inferiore oue il mancamento abbonda, & il conoscimẽto mãca. SO. Ancora nõ mi chiamo uenta ne ti uoglio cõcedere chel conoscimento esceda cosi il mancamento ne l'essere causa d'amore, però che il conoscimento puo stare insieme con la belleza, anzi ne l'uniuerso coloro che hanno piu bellezza, hãno piu cognitione; Qual'è piu eccellente bellezza, che la medesima cognitione, si che il conoscimento sta piu presto con la bellezza, che col mancamento di quella, & quanto è maggiore tanto meno sta con mancamento di bello. Adunq; oue il conoscimento è grande, (come nel mondo angelico) poco mancamento gli puo essere, & per conseguente

poco desiderio è amore, che poco desia chi poco mancamento ha, nel mondo inferiore oue il mancamento è grande e la cognitione e bellezza è poca, iui il desiderio e amore deue essere piu intenso, & prima nato. PHI. Ben'mi piace che l'animo tuo, o Sophia non si uogli acquietare fin'che la speculata uerità non gli consuoni d'ogni banda. In questo tuo dubbio tu usi alcune equiuocationi che t'el fanno parere efficace, dici chel conoscimento sta insieme con la bellezza, & che è quella medesima, e non col mancamento di quella, & dici il uero del conoscimento che è in habito, che è il piu perfetto, ma nō del conoscimēto che è in potentia di quel' che manca. SO. Dichiarami questa differentia meglio che non mi pare intenderla bene. PHI. Quella è eccellente bellezza che se stessa conosce, & quello è alto conoscimento che è di sua propria bellezza, & questo conoscimento non presuppone mancamento, anzi habito di cosa bella, che è oggetto del conoscimento, e ne l'uniuerso quanto la bellezza è piu eccellente, tanto è piu conoscitiua da se stessa, & questo non induce desiderio ne amore, saluo forse per reflessione relatiua in se stesso. E' un'altro conoscimēto che l'oggetto suo non è la bellezza che ha il conoscente, ma quello che gli manca, & questo è quello che genera il desiderio, e l'amore in tutte le cose che sonno di poi del sommo bello. SO. E questo secondo conoscimento poi che presuppone mancamento, & è di bellezza che manca, nel Mondo inferiore oue la bellezza manca, debbe causare piu

amore che nel mondo angelico oue il mancamento è poco che questa cognitione debbe essere proportionata à la belleza che manca, la quale è il suo oggetto. PHI. Questo è il tuo secondo inganno, sappi che come il primo conoscimento habituale è piu eccellente nel piu bello, e nel mondo angelico piu che ne l'inferiore, cosi questo secondo conoscimento priuatiuo è maggiore in quelli superiori, che ne gl'inferiori, escetto nel sommo Dio, nel quale non è cognitione alcuna priuatiua, però che la sua cognitione è di sua somma belleza a la quale niun grado di perfettione manca. SO. Pur non mi negarai, che à quelli superiori celesti angelici non manchi men belleza che à gl'inferiori corruttibili, oue il desiderio di quella belleza che manca, debbe essere piu ne poueri inferiori, che ne ricchi angelici. PHI. Tu rettamente non concludi, perche non quello à chi piu manca di buono piu desidera quel buono che gli manca; Ma quello che piu conosce quel buono che gli manca, mira ne la diuersità de le cose inferiori, che le parti de gli elementi e le pietre e metalli à chi molti gradi di belleza manca, poco, o niente la desiano, perche gli manca conoscimento del ben che gli manca. SO. Pur m'hai mostrato che ancor loro hãno amore e desiderio naturale. PHI. Si, ma solamente à quel grado di perfettione alloro connaturale, come il graue al centro, & il lieue a la circunferentia, & il ferro a la propinquata calamità. SO. E niente di manco non hanno cognitione. PHI. Già t'ho detto che la cogni-

tione de la natura generante gli serue a diriZarli ne le sue perfettioni naturali senZa altra propria cognitione, onde l'amore e desiderio loro, non è intellettiuo ne sensitiuo, ma solamente naturale, cioè drizato da la natura, nõ da se stesso e così le piante che sono le mãco perfette de li uiui, mãcando de la belleZa grandemente, perche non la conoscono, non desideran' di quella se non quel' poco che appartiene a la sua perfettione naturale, & gl'animali sensitiui a chi molto piu de la belleZa e perfettione manca che à gli huomini rationali, non hanno una minima parte di desiderio, & amore del bene, che a loro manca di quella, che ha l'huomo, però che la loro cognitione di quella belleZa mancãte è poca, & solamente si stende alle loro commodità sensitiue, e l'amor' loro per esser' sensitiuo, non puo desiare le belleZe intellettuali, che alloro mancano, che son' le piu eccellenti, ancora ne li medesimi huomini (come t'ho detto) quelli che son' d'ingegno piu debile e manco conoscimento hanno, son' quelli à chi piu de la belleZa e perfettione manca, & meno la desiano, & quanto piu ingegniosi, e saui sonno, & à chi meno gli manchi de la bella perfettione intellettuale piu intensamente l'amano, & piu intensamente la desiano, & però Pittagora li sapienti chiamaua Philosofi, cioè amatori, o desideratori de la sapientia, però che quel che ha piu sapientia, conosce piu quello che gli manca de la perfettione di quella, e tanto piu la desidera, che essendo la sapientia molto piu ampla, e profonda che l'intelletto humano, chi

piu nata nel suo diuino pelago conosce, piu la sua larghezza e profondità, e tanto piu desia arriuare a li suoi perfetti termini a lui possibili, e l'acqua sua e come la salata, che a chi piu di quella beue piu sete pone, però che le delettationi de la sapientia non son' satiabili, come ogni altra delettatione, anzi ogn'hora piu desiderabili, & insatiabili, e però Salamone ne li suoi prouerbij, comparando la sapientia dice Cerua d'amore e Capriola di gratia l'affettioni sue in abundantia ti dilettaranno d'ogn'hora, e ne l'amor' suo crescerai sempre; Quando Sophia salirai per questa scala al mondo celeste, & angelico truouerai che quelli che participano piu bellezza intellettuale del sommo bello, piu conoscono quanto manca al piu perfetto de creati de la bellezza del suo creatore, & tanto piu l'amano, & desiano eternalmente fruire nel maggior' grado di participatione e unione a loro possibile, ne la quale consiste la loro ultima felicità, si che l'amore principalmente è in quella prima, & piu perfetta intelligentia creata, per il quale fruisce unitiuamente la somma bellezza del suo creatore, dal quale egli depende, e da lui successiuamente deriuano l'altre intelligentie e creature celesti discendendo di grado in grado, fino al Mondo inferiore del quale solo l'huomo è quello che gli puo simigliare ne l'amore de la diuina bellezza per l'immortale intelletto chel creatore in corpo corruttibile uolse largire, & solamente mediante l'amore de l'huomo a la bellezza diuina s'unisce il mondo inferiore, il quale è tutto per l'huomo con la diuinità

causa prima e fine ultimo de l'uniuerso, e somma bellezza amata e desiata in tutto, che altrimenti il mondo inferiore saria da Dio totalmente diuiso, si che nel mondo creato ne la parte angelica l'amore nacque, & di li ne gl'altri fu participato. SO. Già in questo s'acquietaria la mente, e concederia che l'amor nascesse prima nel Mondo angelico, & in quello principalmente hauesse piu forza, se non che mi pare strano porre col minor mancamento di belleza, maggior conoscimento e desiderio di ciò che manca, come affermi nel mondo intellettuale, però che (come gia t'ho detto) queste cose ragioneuolmente deuerebbono essere proportionate, & secondo il mancamento deuria essere il conoscimento, & il desiderio de la bellezza che manca, & se ben tu o Philone con le tue sottilità le tiri al contrario, e le tue ragioni non si possino contradire, niente dimanco la conclusione tua disproportionante il mancamento dal conoscimento e desiderio di quel che manca, par contraria. PHI. Ancora che habbiamo detto che nel mondo angelico per esser piu bello del corruttibile sia minore il mancamento de la bellezza che ne gl'inferiori, per che oue la perfettione è maggiore bisogna che la priuatione, e mancamento di bellezza sia minore, niente dimanco quando considerarai i termini de mancamenti de la bellezza rispetto de l'amore, e desiderio del quale è causa, truouerai che non solamente il Mondo angelico è eguale nel mancamento di quella a gl'inferiori ma ancora escede, & è maggiore il mancamento suo per indur-

Dialogo

re maggiore desiderio, e amore del corruttibile. SO. Questo mi parrebbe piu strano ancora, dimmi la ragione de la equalità de mancamenti d'ambi mondi, & ancora s'el si puo de l'escesso del mancamento de l'angelico sopra quello del corruttibile. PHI. Essendo la bellezza del Creatore eccellente sopra ogni altra bellezza creata, & quella sola perfetta bellezza, bisogna adunque che tu conceda, che ella sia la misura di tutte l'altre bellezze, & che per lei si computino tutti i mancamenti de le perfettioni de l'altre. SO. Questo ti concederò bene, perche cosi è in effetto, che la bellezza diuina è causa fine e misura di tutte le bellezze create, ma di oltra. PHI. Concederai ancora che la bellezza diuina è immensa, & infinita; onde niuna proportione comensuratiua ha con la piu eccellente de le belleze create. SO. Ancora questo mi par necessario, chel creatore non habbi proportione in bellezza ad alcuna cosa creata, però alla sua bellezza sapientia, & ogni altra perfettione è incomparabile quella che si truoua in ogni creato, ma questo titolo d'infinito che dai a la bellezza, io non l'intendo, però che l'infinità dice dimensione interminata & imperfetta, che la quantità perfetta ha li suoi termini che la fanno perfetta, & se la bellezza diuina è perfettissima debbe essere intera con li suoi termini, & non infinita (come dici) tanto piu che finito, & infinito sonno conditioni di quantità estensa, o numerata, la qual non si truoua se non ne' corpi, e come sia che la bellezza diuina sia incorporea, & astratta d'ogni passione corporea,

ne corporea,

ne corporea,non sò come si possa dire infinità. PHI. Non t'inganni la proprietà del uocabulo infinito,che significa quãtità interminata & imperfetta,de la quale è molto remota la belleza diuina,però che noi non possiamo parlare di Dio, e de le cose incorporee se non in uocabuli alquanto corporei, perche la medesima lingua e prolatione nostra è in se corporea,ancora dire perfetto è uocabulo incompetente a la diuinità, perche vuol dire interamente fatto,& ne la diuinità non è fattione alcuna,ma uoglian dire per perfetto che è priuato d'ogni difetto, & che contiene ogni perfettione, & uogliamo dire per infinito che la perfettione sapientia,e belleza del creatore Iddio è improportionabile,& incomparabile a nissuna perfettione creata,però che quel che di niente ogni cosa creò,bisogna che esceda in perfettiõe le sue creature,che di se son niente,quanto escede il sommo essere al puro niente che è escesso incõmensurabile senza proportione, o comparatione alcuna,il quale noi chiamiamo infinito,benche in se sia integrissimo,& perfettissimo. Ancora la beleza,sapientia,essere,& ogni uirtu diuina,si chiamano infinite,però che non son contratte ad alcuna essentia propria, ne,ad alcuno suggetto terminato,anzi tutte le perfettioni in lui sõno astrattissime trascendẽti,et infinite, perochè non si finiscono per suggetto & essentia propria, come si finiscono l'essere & la belleza d'ogni cosa creata per la sua propria essentia. SO. Mi piace intendere à che modo poniamo infinità ne le perfettioni diuine,di oltre adunque come il manca-

mento de la belleza nel Mondo Angelico ſia eguale a quel del corruttibile. PHI. L'infinito egualmente è lontano da ogni finito, o ſia grande, o ſia piccolo, però coſi è incommenſurabile per multiplicatione del grande finito come del piccolo. SO. Queſta coſa par ragioneuole, pur'alla fantaſia è ſtrano che un' grande non habbi piu proportione, et approſſimatione con l'infinito che uno piccolo, & che nol poſſa meglio commenſurare. Dichiarami ti prego queſta ſententia meglio. PHI. La fantaſia non biſogna che impediſca la ragione, ne le tali come te o Sophia, ben uedi che l'infinito è immenſurabile d'ogni ſpetie di miſura grande, o piccola, che se d'alcuna si misuraſſe per quella ſi finiria, & non sarebbe infinito, onde a l'infinito, ne mezo, ne terzo, ne quarto, ne altra parte mai ſi può aſſegnare, per che per quella ſi miſuraria, è adunque impartibile, indiuiſibile, & immenſurabile, senza termine, e senza fine, & niſſuna cosa finita per grande, & eccellente che ſia gl'è proportionabile in alcuna ſpetie di proportione. SO. Dammi qualche eſſemplo, per che meglio la fantaſia s'acqueti. PHI. Il tempo secondo i Philoſofi è infinito, ne hebbe principio, ne hauerà mai fine, ben'che noi fideli teniamo il contrario, ma secondo loro il tempo per eſſere infinito è incommenſurabile di niſſuna quantità di tempo finito, grande o piccola; onde coſi è improportionato, & incommenſurabile da un' migliaro di anni, comme d'un' hora, si che nel tempo infinito non men' numero di migliara di

anni ſi contiene, & escede che d'hore, però che ne l'un' ne l'altro puo commenſurare la sua infinità. Nō negherai adunque, o Sophia che l'infinito tempo non meno eſceda, & trapaſſi d'un' migliaro d'anni, che d'una hora. SO. Non si può negare che l'eſceſſo de l'infinito, non ſia ad un' medeſimo modo eſceſſo infinito, tanto del grande quanto del piccolo. PHI. Adunque la belleZa diuina che è infinita, non meno eſcede la piu bella de l'intelligentie ſeparate da materia, che il men' bello de corpi corruttibili, eſſendo ella di tutti miſura, e niſſuno miſura di lei; Tanto adunq; manca al primo Angelo di quella somma belleZa, quanto manca al piu uil' uerme de la terra. Sonno adunque i mancamenti eguali, cioè chel mancamento de la belleZa d'ogni creatura reſpetto quella del creatore, è infinito, & l'infinito è equale a l'infinito a modo di dire, ben' che l'egualità ſia conditione del finito, eſſendo la belleZa diuina perfettamente aſtratta d'ogni suggetto, e propria terminatione niſſuna comparatione tiene con qual' si voglia belleZa creata, & terminata, come infinito à finito. SO. Mi par' neceſſario che li mancamenti ſiano eguali ad vn' modo, ma mi reſtano due dubbij in queſto. Il primo è che se egualmente è lontano il Mondo Angelico, e il corruttibile da l'immenſa belleZa diuina, non deueria eſſere l'uno piu perfetto de l'altro, che la perfettione de le creature par' che conſiſta nell'approſſimatione del Creatore, più o manco. Il secondo è che dici che niſſu-

dialogo

na creatura ha proportione col creatore, e come puo stare questo cō ciò che dice la scrittura che l'huomo sia fatto a l'immagine, & similitudine di Dio, & già da te ho inteso che il mondo è immagine, e similitudine di Dio, e non è dubbio chel mondo angelico è molto piu simile a la diuinità che tutto il resto, poi l'immagine debbe essere proportionata alla figura di che è immagine, & il simulacro à quello di che è similitudine, hanno adunque proportione le cose create col creatore, però che sono sua immagine? PHI. Li tuoi dubbij mostrano ingegno, la solutione loro non e difficile; Se bene la belleza diuina in se è immensa, & infinita quella portione che uolse participare a l'uniuerso creato è finita, la qual si participò in diuersi gradi finiti, a chi più a chi manco, però che ogni belleza creata, è concreata à propria essentia, & terminato subietto, & finita per quello, il Mondo Angelico pigliò la maggior' parte, di poi il celeste, di poi il corruttibile, queste parti son' proportionate in se, & chi piu ne ha si dice piu participatiuo de la diuinità, & piu approssimato a quella, non per che sia piu proportionato à l'infinità diuina; Però che tra finito, & infinito non è proportione, ma per che ha sortito piu di grado de la belleza participata dal creatore al mondo creato, & restò men' terminata men' concreata, & men' finita in sua propria essentia, si che quando si dice approssimarsi una creatura al suo creatore piu de l'altra, non è perche piu proportionato gli sia, come tu nel tuo primo dubbio intendi; Ma per che piu participa

liberalità de doni diuini, & con questo soluerai il tuo secondo dubbio che ne le creature è l'immagine, e similitudine di Dio, per quella bellezza finita participata da l'immenso bello, che l'immagine del finito, bisogna che sia finita altrimenti non sarebbe immagine, ma quello di che è immagine si depinge, e immagina la bellezza infinita del creatore ne la bellezza finita creata, come una bella figura in uno specchio, nō però commisura l'immagine il diuino immaginato, ma bene gli sarà simulacro similitudine & immagine, puo adunque l'huomo e il mondo creato, e prima l'angelico essere immagine e simulacro di Dio senza hauere proportione misurabile a sua immensa bellezza (come t'ho detto) onde il profeta dice à chi somigliate Dio, e qual simulacro comparate ad esso, & in altro luogo dice a chi m'assomigliate proportionalmente, dice il santo alzate al Cielo gl'occhi uostri e uedete chi creò questi, chi produsse e innumerò l'esercito loro, e tutti chiama per nome, per la somma uirtù, & immensa potentia nissun' luogo non è priuato. Mira o Sophia quanto chiarò questo sauio profeta, ne mostrò l'infinita, eccellentia, & improportione, che ha il creatore con le creature ancora con le celesti, & angeliche, alle quali dice hauer' prodotti tutti innumeratamente, e ciascuno con propria essentia e nome, & per la sua omnipotentia, & immensa uirtu loro hanno l'essere, e non son' priuati, che disse loro son' niente, poi che comperatione, o proportione puo hauere il niente con quella fontana d'essere, chel niente da se produce in es-

dialogo

sere, & in eccellenti gradi di perfettione, & però Anna ne la sua oratione dice, non è alcuno santo come tu Dio, per che nissuno non è senza te, vuol'dire che non si può comparare quello che riceue l'essere, con quello da chi il riceue. SO. Tu m'hai mostrato l'egualità del mancamento de la bellezza nel Mondo angelico e corruttibile, ti resta à mostrarmi come ancora sia maggior' quello de l'Angelico, il quale (oltre che è strano) pare che implichi contradittione che se sonno eguali l'uno non debbe essere maggior' de l'altro. PHI. La ragion' dell'egualità tu l'hai intesa, t'ho detto che è ancora maggiore il mancamento di bellezza nel mondo angelico, però che piu il conosce, che essendo un' mancamento medesimo in due persone, in quella si fa maggiore che piu il conosce, & in quella induce maggior' desio di cio che gli manca, quando i ciuili e signorili ornamenti egualmente mancano a un' nobile, & un' uillano in qual di loro fanno maggior' mancamento, o nel nobile che conosce il mancamento che gli causano, o nel uillano che non sa che sieno, e qual piu gli desia. SO. Nel nobile certamente, che quel che non sente non ha mancamento ne desio di quel che gli manca. PHI. Cosi ancora, che quello che manca de l'infinita bellezza al Mondo celeste e corruttibile sia egualmente infinito, pur' ne l'Angelico oue piu si conosce l'immensa bellezza che gli manca, il mancamento si fa maggiore per incitare maggior' desiderio e produrre piu intenso amore, che nel mondo inferiore, onde se ben' il mã-

camento respetto de la diuina bellezza è eguale, pure per il difetto del conoscimento il mancamento è minore, & il desiderio e amor di quello è piu remisso, si che l'egualità del mancamento nelli due mondi è per rispetto de la cosa che manca, che è egualmente infinita, & il piu & il manco è rispetto di quelli a chi manca, secondo piu il conoscono, & piu il desiano, & amano. SO. Assai chiaro intendo come il mancamento de la bellezza, nel mondo angelico, non solamente è eguale à quello del mondo inferiore, ma ancora maggiore; onde con ragione il desiderio, e l'amore è molto piu ardente, intenso, & eccellente, & con ragione si può affermare, che iui prima nascessi, ma mi resta l'animo inquieto de la dignità del Mondo Angelico, però che essendo il mancamento de la bellezza imperfettione, oue il mancamento è maggiore, debbe essere l'imperfettione maggiore, seguitaria chel Mōdo Angelico à chi piu mā-ca de la bellezza (secondo te) fusse piu defettuoso, & manco perfetto del corruttibile che è absurdo. PHI. Seguitaria l'inconueniente che dici, s'el mancamento di bellezza, il qual t'ho detto essere maggiore nel mondo Angelico, che nel corruttibile, fusse mancamento assolutamente priuatiuo, perche questo ueramente induce difetto in quello in chi è, quanto è maggiore, ma io non ho detto che simil'mancamento sia maggior nel mondo angelico, ma solamente il mancamento incitatiuo, e produttiuo d'amore, e desiderio, il quale non è difetto ne le cose create, anzi piu presto per-

dialogo

fettione, onde ragioneuolmente debbe essere maggiore nel mondo Angelico che nel corruttibile. SO. La diuersità de uocabuli non mi satia, dichiarami queste due maniere di mācamento, cioè priuatiuo e produttiuo d'amore, e la differentia che è fra l'uno e l'altro. PHI. Il mancamento d'ogni perfettione può essere in atto solamente, essendo pur la potentia di quella, la quale propriamente si chiama mancamēto, o ueramente che manchi atto, & potentia insieme, & chiamano questa priuatione assoluta. SO. Dimmi l'essemplo di tutti due. PHI. Ne le cose artificiali uedrai un legno rozo à chi manca la forma, & belleza d'una statua d'Apolline, niente dimanco è in potentia à quella, però una portione d'acqua, cosi come è priuata in atto di forma di statua cosi ancora è priuata in potentia, perche d'acqua non si può fare statua come di legno. Quel primo mancamento che non è spogliato di potentia, si chiama mancamento, questo altro a chi ancora manca con l'atto la potentia si chiama assoluta priuatione, e ne le cose naturali la materia prima che è nel fuoco, o ne l'acqua, se ben gli manca la forma, & essentia d'Aere in atto, non però gli manca in potentia, che del Fuoco si può fare Aere, & cosi de l'Acqua, niente di manco gli manca forma di stella, di Sole, di Luna, o uero celeste, non solamente in atto, ma ancora in potentia, però che la materia prima non ha potentia, ne possibilità à farsi Cielo, ne stella. Questa differentia è nel mancamento de la belleza del Mondo angelico al corruttibile, che ne l'angelico

il mācamēto

il mancamento suo è mancamẽto in atto solamente, ma non manca in conoscimento, & inclinatione, che è come la potentia ne la materia prima, & cosi come in quella il mancamento de l'atto gli da inclinatione, & desiderio a ogni forma di che ella è in potentia, cosi la cognitione, & inclinatione angelica a la somma bellezza (qual gli manca) gli da intensissimo amore, & ardentissimo desiderio, questo mancamento non è priuatione assoluta, che chi conosce e desia ciò che gli manca non è del tutto priuato di quella, però che il conoscimento è un'essere potentiale di quello che manca, & cosi è l'amore e desiderio, ma nel mondo inferiore oue non è tal conoscimento, & desiderio di questa somma bellezza con l'atto manca la potentia di quella, & tal mancamento è priuatione assoluta & uero difetto, non già conoscitiuo incitatiuo e produttiuo d'amore, che quello è perfettione ne le cose create, & ne le piu eccellenti questo mancamento si truoua maggiore, cioè piu conoscitiuo, & incitatiuo d'amore che nel corruttibile, & il priuatiuo minore, è nel corruttibile è il contrario chel mancamento incitatiuo è minore, & il priuatiuo maggiore; onde egli è manco perfetto e piu defettuoso. SO. Veggo ben'la differentia che è fra il mancamento di bellezza conoscitiuo, & produttiuo d'amore del quale piu si truoua nel mondo intellettuale, al priuatiuo nudo di cognitione e amore del quale piu si truoua nel mondo corruttibile, & conosco come l'uno importa perfettione, & l'altro difetto, ma mi restano tre cose dubbiose,

prima chel mancamento del Mondo inferiore nõ si puo chiamare assolutamente priuatiuo, però che ancora in quello si conosce la sõma belleZa, et è desiata da gl'huomini che son' parte di quello. La seconda che quel mancamento conoscitiuo e desideratiuo della sõma belleZa, non par' che possi stare con l'essere in potentia della cosa che manca in atto (come hai detto) però che la potentia si puo ridurre a atto, & nissun' bello finito può hauere belleZa infinita, la quale è quella che dici che conosce & desia. La terza che mi par' strano è che Dio in alcuna cosa creata metta conoscimento & desiderio di cosa che gli manchi, & impossibile a loro d'acquistare, come sarebbe quello che dici del Mondo angelico, soluemi o Philome questi dubbij, per che meglio m'acquieti l'animo in questa materia del doue l'amor' nacque. PHI. Simili dubitationi da te aspettauo, sonno a proposito, perche con la solutione di quelli piu interamente conoscerai che l'amore nacque nel mondo angelico (come t'ho detto); Alla prima ti dico che nel mondo corruttibile non è lucida cognitione de la somma belleZa diuina, però che questa non si puo hauere se non per intelletto in atto separato da materia, che è specchio capace de la transsiguratione de la diuina belleZa, tale intelletto non si truoua nel Mondo inferiore, perche gl'elementi misti inanimati, piante & animali mancano d'intelletto, & l'huomo che l'ha, l'ha potentiale, che intende l'essentie corporee pigliate da' sensi, & quel che piu si può solleuare quando è nutrito da uera sapientia, è uenire

in cognitione de l'essentie incorporee, mediante le corporee, come per il mouimento de' cieli si uiene a conoscimento de motori loro, che sonno uirtù incorporee, & intellettuali, e per successione uenire in cognitione de la prima causa come de primi motori, ma questo è come uedere il lucido corpo del Sole, in Acqua, o in altro Diafano, per che la debil'uista nol puo uedere de diretto in se stesso, che cosi il nostro intelletto humano ne le corporee uede l'incorporee, & se ben'conosce che la prima causa è immensa, & infinita, la conosce per l'effetto suo che è l'uniuerso corporeo, & per l'opra conosce il Maestro, non chel conosca direttamente per se stesso uedendo la sua propria mente, & arte (come fa il mondo angelico) che per essere intelletti separati da materia son'capaci a uedere, o uero imprimersi in loro direttamente, & immediatamente la chiara bellezza diuina, come l'occhio de l'Aquila che è capace di uedere direttamẽte il lucido Sole, et nõ in enigmate. SO. Et tu nõ m'hai mostrato che l'intelletto humão qualche uolta uiene in tãta perfettiõe, che si puo solleuara a coppularsi cõ l'intelletto diuino, o uer'angelico separato da materia, et fruirlo in atto uedẽdolo direttamẽte, et nõ per discorso potẽtiale ne mezo corporeo. PIH. Questo è uero et li Philosofi tẽgono che l'intelletto nostro si possa coppulare cõ l'intelletto agẽte separato da materia che è del mõdo angelico, ma quãdo uiene in questo grado nõ è piu intelletto humão potẽtiale, ne corporeo, ne è del mõdo corruttibile, ma o egli è già fatto del mõdo angeli-

co,o mezo frà l'humão,et l'angelico. SO. Perche meZo,et nõ del tutto angelico. PHI. Però che coppulãdosi cõ l'angelico, bisogna che sia inferiore allui, che quel che si coppula è inferiore à quello col quale si coppula, cosi come l'angelo è inferiore a la diuina belleZa con la coppulatiõe della quale si felicita. Si che l'intelletto coppulato è all'angelico quasi come l'angelico al diuino, & è meZo frà l'intelletto humano & l'angelico, come l'angelico è meZo frà lui el diuino, se bene il diuino per essere infinito escede molto piu del meZo, & sia ultimo grado di belleZa improportionabile a l'altro. Sonno adunque quattro gradi d'intelletto, cioè humano, coppulatiuo, angelico, e diuino, & l'humano si diuide in due cioè in potentia, (come quel de l'ignorante) & in habito come quello del sapiente, & cosi son' cinque, onde conoscerai che l'intelletto humano ancora il coppulatiuo non puo comprẽdere (secondo il Philosofo) la belleZa diuina de diretto, ne hauere la uisione e cognitione di quella, e però il desiderio, & amore non può de diretto drizarsi in quella non conosciuta belleza se non fusse confusamente per la cognitione hauuta de la prima causa e primo motore, mediante li corpi, la quale non è perfetta, ne retta cognitione, ne può indurre quel puro amore, ne intenso desiderio, che à quella somma belleZa si richiede, può niente di manco conoscere, ne la coppulatione l'essentia de l'intelletto agente, la belleZa del quale è finita uerso la quale diriZa il suo amore e desiderio e mediante quella, o uero in quella uede, & desia la belle-

za diuina, come in uno mezo cristalino, o sia in chiaro specchio, ma non in se stessa immediate come fa l'intelletto angelico. SO. Pur' mi ricordo che hai detto, che l'anime de santi padri profeti furono coppulate con la medesima diuinità. PHI. Quel che hora t'ho detto è secondo il Philosofo che inuestiga la maggior' perfettione, in che l'huomo naturalmente può arriuare, ma la sacra scrittura ne mostrò quanto piu alto puo uolare l'intelletto humano, quando è fatto per gratia di Dio profetico, & eletto da la diuinità, perche all'hora puo hauere la coppulatione con la bellezza diuina immediatamente con qual si uoglia de gl'angeli. SO. Et ogni profeta è forse peruenuto a tal grado di uisione diuina. PHI. Nò, escetto Moise che fu principe de profeti, però che tutti gl'altri hanno hauuto la profetia mediante angelo, & la fantasia loro participaua con l'intelletto in sua coppulatione; onde la profetia loro ueniua la maggior' parte in sogni, & adormimenti con figure, & esempli fantastichi, però Moise profetizaua in uigilia cō l'intelletto chiaro e mondo di fantasia, coppulato con essa diuinità, senza mezo d'Angeli, e senza figura ne fantastichi alcuni, escetto la prima uolta per esser' nuouo, onde mormorando Aron & Maria fratello, & sorella di Moises di lui, dicendo che ancora loro erano profeti come lui, Dio gli disse che nō eran' pari, dicendo se Dio profetiza a voi è in specchio, & in sognio, cioè mediante il specchio de l'angelo, & con compagnia de la fantasia sonnifera, & segue, non è cosi mio ser-

uo Moises che in tutta casa mia è fedele, parlò con lui bocca à bocca in uisione e nō inenigmate, è la figura di Dio uede, cioè che è conoscitore fedele di tutte le Idee che sonno ne la mente diuina, & che profetiZaua bocca a bocca, nō per intercessione angelica, ma con chiara intellettuale uisione senZa sogno, & enigmate, & finalmente come il primo de gl'angeli la bellissima figura di Dio uede, si che di questo solo hauiamo notitia che habbi hauuta la uisione diuina, come angelico, & non alcuno altro profeta, & però la sacra scrittura dice di lui, che Moise parlaua à Dio faccia a faccia, come parla uno huomo al suo compagno, cioè che de diretto profetiZando uedeua la uisione diuina. SO. Chi in uita possè uenire à tanta solleuatione, che debbe essere stato poi de la morte, essendo l'anima già dislacerata da l'impedimenti corporei. PHI. Credi che con maggior' facilità la sua coppulatione fu all'hora piu intima con la diuinità, & con maggiore unione, e sempre continua senZa interpositione, quel che uiuendo nō poteua essere, che non solamente Moises teniamo in morte essersi coppulato immediate cō la diuinità, ma ancora molti de gl'altri profeti e santi padri l'han' conseguito in morte, se ben' nella uita altri che Moises non l'ha conseguito. SO. Ho inteso à suffitientia la solutione del mio primo dubbio, uorrei che mi soluessi il secōdo come può essere che l'angelo sia in potentia per conoscimēto desideratiuo all'infinita belleZa, la quale è impossibile che acquisti in atto. PHI. Impossibile è chel finito ue-

ga à essere infinito, come è possibile che la creatura sia fatta creatore, & per tale acquisto non si truoua potentia ne l'anime de beati, ma sonno in potẽtia à coppularsi, & unirsi con l'infinita bellezza di Dio, se bene loro son finiti, & in questo serue la cognitione che hanno di sua immensa bellezza, e l'amore, e inclinatione, gl'indirizza in quello. SO. Come l'infinito puo essere conosciuto dal finito, & l'infinita bellezza come si puo imprimere in mente finita. PHI. Questo non è strano, perche la cosa conosciuta sta, & s'imprime nel conoscente secondo il modo, & natura di esso conoscente, & non del conosciuto, mira che tutto l'emisperio è uisto da l'occhio, & è impresso nella minima pupilla, non già secondo la grandezza & natura celeste, ma secondo è capace la quantità, & uirtù de la pupilla; cosi l'infinita bellezza s'imprime ne la finita mente angelica, o beata, non secondo il modo de la sua infinità, ma secondo la finita capacità de la mente che la conosce, che l'occhio de l'Aquila uede, & si transfigura in quello il lucido, & gran Sole dirittamente, non come egli è in se, ma come l'ochio de l'Aquila è capace di riceuerlo. Vno altro conoscimento è de l'immensa bellezza diuina, che s'aguaglia à quella, il quale è quello chel sommo Dio ha di sua propria bellezza, & è come s'el Sole con la sua lucidità (che è uisibile) uedessi se stesso, che quella saria uisione perfetta, peròche la cognitione s'agguaglia al conosciuto. Sonno adunque tre uisioni di Dio come del Sole. L'infima de l'intelletto humano che uede la

belleza diuina in enigmate de l'uniuerso corporeo che è simulacro di quella, si come l'ochio humano, che uede il lucido corpo del Sole transfigurato in Acqua, o in altro diafano impresso, però che de diretto non è capace di uederlo. Il secondo è de l'intelletto angelico che uede l'immensa belleza diuina de diretto, non aguagliandosi con suggetto, ma riceuēdolo secōdo la sua finita capacità, cosi come l'occhio de l'Aquila uede il chiaro Sole. La terza è la uisione de l'intellet to diuino de la sua immensa belleza, la quale s'agguaglia con l'oggetto, come s'el lucido Sole se stesso uedessi. SO. Mi piaceno le tue solutioni di questo secondo dubbio, ma mi resta pur difficile che essendo gl'Angeli immutabili, & sempre in un'grado di felicità, come puo essere che sieno in potentia à qualche perfettione d'essere in atto (come hai detto) de la loro coppulatione diuina, & se loro sonno sempre coppulati con la diuinità, nō bisogna desio ne amore per quello che sempre hanno, che (come dici) si desia ciò che māca, & non quello che sempre si possiede. PHI. Essendo tanto piu eccellente oggetto del conoscente, non è strano che sempre possa crescere la cognitione, & unione coppulatiua de la mente finita, con l'infinita belleza mediante il desiderio, & amore che si causa nel gran'mancamento de la somma belleza conosciuta, per sempre fruire piu la coppulatione e contemplatione unitiua di quella, & se ben' gl'angeli non son temporali, l'eternità loro non è infinita, ne tutta insieme senza successione, come l'eternità diuina, onde

essi

essi se ben'sonno incorporei & non hanno moto corporale, hanno moto intellettuale nella sua prima causa & ultimo fine, con contemplatione e coppulatione successiua, la quale successione i Philosofi chiamano Euo angelico che è mezo fra il tempo del mondo corporeo, & l'eternità diuina, & in tal successione puo stare potentia, amore, & desiderio intellettuali, & adherentia successiua & unitiua (secondo t'ho detto) & quando ben'ti concedessi che essi son'sempre in un'grado di coppulatione, non però mancaria l'amore e desio della continuatione di quella in eterno, che (come t'hò detto) le cose buone possedute s'amano desiderando sẽpre fruirle con perpetua delettatione, si che l'amore angelico si dirizza sempre ne la diuina bellezza intensiuamente, & estensiuamente. SO. Ho satisfattione del secondo dubbio, dì qualche cosa del terzo. PHI. Con il già detto ne la solutione del secondo è manifesta la solutione del terzo; ti concedo che ne Dio ne la natura non pongano in alcuna creatura intero amore ne desiderio, o uero inclinatione, o inherentia se non à conseguire, o à essere cosa possibile, & non al mero & manifesto impossibile, et però uedrai che uno huomo non desia andare con li piedi in Cielo, o uolare cõ le ali, o essere una stella, o hauerla in mano, ne cose simili che se ben'sonno degne e mancano, & che sia conosciuta la sua dignità, non però son'desiderate, perche l'impossibilità loro è manifesta, onde mancando la speranza di conseguirle, manca il desiderio, però che la speranza d'acquistare la cosa

dialogo

che diletta quando è conosciuta & manca, incita l'amore e desio per acquistarla, & quando la speranza è lenta l'amor' non è mai intenso, ne il desiderio ardente, & quando è priua per essere l'acquisto impossibile, si priua ancora l'amore, et il desio del conoscente, ma l'amore, et il desiderio angelico di fruire l'immensa belleza diuina nõ è di cosa alloro impossibile disperato, che (come t'ho detto) loro possono, & sperano conseguire, & fruire quella come propria felicità, & in quella sempre si dirizano & conuertono come proprio fine, non ostante ch'ella sia infinita, & gl'angeli finiti. SO. Ho ben'inteso la solutiõe del terzo dubbio, & ueggio che tu nel l'amor' accresci una quarta cõditione, che oltra che bisogna che sia di cosa bella, e conosciuta da l'amante, et che in qualche modo gli mãchi, o gli possi mãcare, bisogna ancora (secõdo te) che sia possibile conseguirla, & se habbi sperãza d'acquistarsi, il che par' ragioneuole, ma trouiamo esperiẽtia in cõtrario, uediamo che gl'huomini naturalmẽte desiano di mai nõ morire, la qual cosa è impossibile, manifesta, & senza sperãza. PHI. Coloro chel desiano nõ credeno interamẽte che sia impossibile, hãno inteso per le historie legali, che Enoc, et Elia, et ancor° santo Giouãni euangelista sono immortali in corpo, et anima, se ben' ueggono essere stato per miracolo, onde ciascuno pensa che a loro Dio potria fare simil' miracolo, & però cõ questa possibilità si giõta qualche remota sperãza, la quale incita un' lento desiderio, massimamẽte per essere la morte horribile, & la corruttiõe propria odio-

sa à chi vuole, & il desiderio non è d'acquistare cosa nuoua, ma di non perdere la uita, che si truoua, la quale hauendosi di presẽte è facil' cosa ingãnarsi l'huomo à desiare che nõ si perda, se ben' naturalmente è impossibile, chel desiderio di cio è talmẽte lẽto, che può essere di cosa impossibile, et immaginabile essendo di tanta importãtia al desiderãte, et ancora ti dirò chel fondamẽto di questo desiderio nõ è uano in se, se bene è alquãto ingãnoso, però chel disiderio de l'huomo d'essere immortale è ueramente possibile, che l'essentia de l'huomo (come rettamente Platon' vuole) non è altro che la sua anima intellettiua, la quale per la uirtu, sapientia, cognitione, & amore diuino, si fa gloriosa, & immortale, che quelli che sõno in pene non li chiamo interamẽte immortali, che la pena è priuatione de la uisione diuina, che à l'anima si può reputare mortalità, se ben' del tutto non è annichilata, gli huomini ingãnati in che l'essere corporeo sia la sua propria essentia, si credono chel natural' desio dell'immortalità sia ne l'essere corporeo, ilquale in effetto nõ è se non nelli spirituali (come t'ho detto) da questo intenderai o Sophia la certezza de l'anima intellettiua humana, che se l'huomo nõ fusse ueramente immortale secondo l'anima intellettiua che è il uero huomo, non desiderariano tutti gli huomini l'immortalità come desiano, che gl'altri animali, cosi come sonno interamẽte mortali, cosi puoi pensare che nõ pensano, nõ conoscono, nõ desiano, et nõ sperano l'immortalità, ne forse ancora

conoscono che sia la mortalità, se bene fuggono dal danno e doglia, per che la cognitione de contrarij è una medesima, l'huomo che conosce la morte conosce & procura l'immortalità sua, cioè de la sua anima, & questo nol faria se non fusse possibile conseguirlo (al modo che t'ho detto) da questo uero desiderio deriua il desiderio fallace che non mora il corpo accompagnato da l'altre cagioni che t'ho detto. SO. Mi chiamo contenta de le solutioni de li miei dubbij, e conosco che l'amor de l'uniuerso creato ueramente nacque nel mondo angelico, ma solamente m'è cōtra quel che m'hai detto di Platone, che dice l'amore non essere Dio, ma un' gran' demone, già ho inteso che l'ordine de demoni Platone il fà inferiore à quello de gli Dei, cioè de gl'Angeli, adunque non principia (secondo lui) l'amor nel mondo angelico, ma nel demonico, & per questa ragione gl'Angeli debbono essere totalmente priui d'amore, però che non è giusto chel demone che è inferiore, influisca amore ne suoi superiori, cioè ne gl'angeli come influisce a gl'huomini, a quali è superiore. PHI. Noi habbiamo confabulato de l'amore de l'uniuerso, piu uniuersalmente di quello che fece Platone nel suo cōuiuio, però che noi qui trattiamo del principio de l'amore in tutto il mondo creato, & egli solamente del principio de l'amore humano, il quale tenendo alcuni che fussi un' Dio, ouero Dea che continuamente influisca questo amore à gli huomini, Platone contra quelli dice che non puo essere Dio, perche gli Dei infondano perfettione, & bellezza

in habito come loro, che sonno ueramente perfetti & belli, ma l'amor ne li humani non è possessione, ne perfettione di bellezza, ma desiderio di quella che manca, onde la sua bellezza è solamente in potentia e non in atto, ne habito come in effetto è ne gl'angeli, che ueramente amore è la prima passione de l'anima, che l'essere suo consiste in inherentia potentiale a la bellezza amata, & però Platone pone il suo principio inferiore de gli Dei, cioè Demone, la bellezza del quale è impotentia à rispetto de l'angelica, che è in atto, & così come Platone pone alle perfettioni attuali scientie, & sapientie humane in atto le Idee per principij, così alle potentie, uirtù e passioni de l'anima, pone gli Demoni inferiori de gli Dei per principij, essendo l'amore (come t'ho detto) la prima passione de l'anima, pone un grande, & primo Demone per suo principio, ma l'amore di che parliamo ne gl'angeli non è passione corporea, ma inherentia intellettuale ne la somma bellezza; onde questo escede i demoni, & huomini insieme, & è principio de l'amore nel mondo creato, il che non niega Platone, che esso medesimo pone amore nel sommo Dio participato a gl'altri dei, così come quello del Demone a gli humani, ma per essere piu alto di quello non ne fa uno comune parlare d'ambi, due come habbiamo fatto noi. SO. Ancora di questo ultimo dubbio son satisfatta, solamente uorrei sapere da te in questa parte, come l'amore il qual nacque nel mondo Angelico di li proceda, & si participi à tutto l'uniuerso creato, & se gl'angeli partici-

pano tutti ne l'amore de la diuina belleza immediatemẽte, o uero l'uno mediante l'altro superiore a lui. PHI. Gl'angeli participano ne l'amore diuino al modo che fruiscano la sua unione, & in questo li Philosofi, Theologhi, & Arabi son' discrepanti. La scuola d'Auicenna, e Algazeli, & il nostro rabi Moise, e altri tengono che la prima causa sia sopra tutte l'intelligentie mouitrici de' Cieli, causa & fine amato da tutti, la quale essendo simplicissima unità con l'amore de la sua immensa belleza immediate da se sola la prima intelligentia mouitrice del primo Cielo produce, & quella sola fruisce la uisione, & unione diuina immediatemente, però che l'amor suo tende immediate ne la diuinità sua propria causa, & dilettissimo fine, questa intelligentia ha due contemplationi, l'una de la belleza de la sua causa, & per uirtu, & amore di quella produce ancor'ella la seconda intelligentia. La seconda è la contemplatione de la sua propria belleza, e per uirtu, e amore de la quale produce il primo orbe, composto di corpo incorruttibile circulare, & d'Anima intellettiua amatrice de la sua intelligentia, del quale è perpetua mouitrice, come suo proprio fine amato. La seconda intelligentia contempla la belleza diuina non immediate, ma mediante quella, come chi uedessi la luce del Sole mediante un'uetro cristalino, & ella ancora ha due contemplationi quella de la belleza de la causa, per uirtu, & amor' de la quale produce la terza intelligentia, & quella de la belleza di se stessa, per la qua-

le produce il secondo Orbe a se appropriato in continuo mouimento. A' questo modo pongono la produttione, & contemplatione di tutte l'intelligentie, & Orbi celesti successiuamente, & incatenatamente, sieno otto li Orbi (come teneuono li Greci) o noue come gl'Arabi, o dieci come gl'antichi hebrei, & alcuni moderni, il numero de l'intelligentie mouitrici, & per uirtu de le loro Anime, come il numero de li Cieli, li quali si muoueno continuo di se in se circularmente, per la cognitione, & amore che ha l'Anima loro alla sua intelligentia, & a la somma bellezza relucente in quella, la quale tutti segueno per coppularsi, & felicitarsi con lei, come in ultimo, & felicissimo fine, & il piu inferiore de motori, cioè quello de l'Orbe de la Luna, per la contemplatione, e amore de la bellezza di se stesso, produce l'Orbe de la Luna che egli sempre muoue, e per la contemplatione de la bellezza de la sua causa, dicono che produce l'intelletto agente, che è l'intelligentia del Mondo inferiore, che è quasi l'Anima del Mondo, che (come pone Platone) dicono che questa ultima intelligentia è datrice di tutte le forme in diuersi gradi, & spetie del Mondo inferiore ne la materia prima, per la contemplatione, e amore de la sua propria bellezza, la quale sempre muoue di forma in forma, per la generatione, & successione continua, & per la contemplatione, e amore de la bellezza de la sua causa produce l'intelletto humano ultimo de gl'intel-

dialogo

letti primo in potentia, & di poi illuminandolo il riduce in atto, & habito sapiente, di maniera che si puo sollevare per forza d'amore, & desio a coppularsi col medesimo intelletto agente, & vedere in quello come in ultimo mezo, o specchio cristallino l'immensa bellezza divina, & felicitarsi in quella con eterna dilettatione, come in ultimo fine di tutto l'universo creato, in modo che havendo declinato l'essentie create di grado in grado, non solamente fino a l'ultimo orbe de la Luna, ma ancora fino all'infima materia prima, di li si torna à sollevare essa materia prima con inclinatione amore e desio d'approssimarsi alla perfettione divina, da la quale è la piu lontana, ascendendo di grado in grado ne le forme e perfettioni formali; Prima ne le forme de gl'elementi, Secondo ne le forme de li misti innanimati, Tertio in quelle de le piante. Quarto ne le spetie de gl'animali. Quinto ne la forma rationale humana in potētia. Sesto a l'intelletto in atto, o vero in habito. Settimo a l'intelletto coppulativo con la somma bellezza mediante l'intelletto agente. Di questa maniera, gl'Arabi fanno una linea circulare de l'universo, il principio de la quale è la divinità, e da lei succedendo incatenatamente d'uno in uno viene a la materia prima, che è la piu distante da quella, e da lei và ascendendo e approssimandosi di grado in grado fin'che si torna a finire in quel punto, del quale è principio, cioè ne la bellezza divina, per la coppulatione de l'intelletto humano con quella. SO. Ho inteso come questi Arabi intendono

che

che l'amore discenda dal capo del mondo angelico fin'a l'ultimo del mondo inferiore, & che di li ascenda fino al suo primo principio, tutto successiuamente di grado in grado con ordine mirabile in forma circulare con signalato principio. Io non uaglio per giudicare quanto questa oppinione habbi del uero, ma ha del ingegnoso, et apparente e molto ornata, dimmi la discrepantia de gl'altri arabi in questo. PHI. Già credo hauerti detto un'altra uolta, che Auerrois come puro Aristotelico, le cose che non trouò in Aristotile, o perche alle sue mani non peruenissero tutti li suoi libri massime quelli de la metafisica e Theologia, o per non essere de la sua oppinione, & sententia, s'affatigò contradirli, & annularle, come questo incatenamento de l'uniuerso nol trouasse in lui, ha contradetto in quello a gl'Arabi suoi antecessori, dicendo che non è de la Philosofia di mente d'Aristotile, però che egli non ha per inconueniente che de l'uno esimplicissimo Dio dependa immediate la multitudine coordinata de l'essentie de l'uniuerso, attento che tutto s'unisce come membra d'uno indiuiduo huomo, & per quella totale unità tutte le sue parti possono dependere insieme de la simplicissima unità diuina, ne la cui mente tutto l'uniuerso è essemplato e figurato, come la forma de l'artificiato ne la mente de l'artefice, la qual forma in Dio non implica multiplicatione d'essentia, anzi da la banda sua è una, & nel artifitiato si multiplica per il mancamento che ha de la perfettiõe de l'artefice, si che le Idee diuine per la comparatione che hanno

all'essentie create son' molte, ma per essere in mente diuina sonno una con quella, dice adunq; Auerrois che la diuina bellezza s'imprime in tutte l'intelligentie mouitrici de' Cieli immediatemente, & tutte da lui con li suoi Orbi hanno deriuatione immediata, & cosi la materia prima, & tutte le spetie et intelletto humano, che son' soli li eterni nel mondo inferiore, ma dice che questa impressione, se bene è immediata in tutto, che niente dimanco per ordine è graduata secõdo piu, o manco, però che ne la prima intelligentia la bellezza diuina s'imprime piu degna spirituale e perfettamẽte con maggiore conformità di simulacro, che ne la seconda, & ne la seconda piu che ne la terza, & cosi successiuamente fino a l'intelletto humano, che è ultimo dell'intelligentie, ne li corpi s'imprime in modo piu basso, però che iui è fatta dimensionabile, e diuisibile, niente dimanco s'imprime nel primo orbe piu perfettamente che nel secõdo, & cosi successiuamẽte fino à passare a l'orbe de la Luna, e uenire a la materia prima, ne la quale ancora s'imprimeno tutte le Idee de la bellezza diuina come in ciascuna dell'intelligẽtie mouitrici, et anime de li cieli, et come ne l'intelletto agente humano e sapiente, ma nõ in quella chiarezza e lucidità, ma in modo ombroso cioè in potẽtia corporea, et è simile l'impressione de la materia prima respetto de li corpi celesti, all'impressione de l'intelletto possibile humano, rispetto di tutti gl'altri intelletti attuali, et nõ è altra differẽtia in queste due impressioni, se non che ne la materia prima sono impresse tutte le Idee formali in potẽtia

corporalmente, per essere il piu infimo delli corporei, & ne l'intelletto possibile sono cosi tutte impresse in potentia non corporea, ma spirituale, cioè intellettuale, secodo questa graduatione successiua de l'impressione de la bellezza diuina, succede l'amore e desio di quella nel mondo intellettuale, di grado in grado, da la prima intelligetia fino a l'intelletto possibile humano, che è il piu basso, & infimo de l'intelletti humani, & nel mondo corporeo (nel quale l'amore depende da l'intellettuale) succede cosi dal primo, & suppremo Cielo gradualmente, fino alla materia prima, la qual'è cosi come ogn'uno de gl'orbi celesti, per quello amore insatiabile che hanno a la bellezza diuina, e per piu participarla, & fruirla si muoue circularmente di continuo senza riposo, cosi la materia prima con desiderio insatiabile di participare la bellezza diuina, con la recettione de le forme, si muoue di continuo di forma in forma in moto di generatione, & corruttione circulare senza mai cessare. Più particularità ti potrei dire di ciascuna di queste due oppinioni nel modo de la successione dell'essentie, & amori ne l'uniuerso ne le sue differentie, & ragioni che ogniuno in fauore de la sua oppinione, & indisfauore de l'altra adduce, ma le lasso per non essere prolisso, in cosa non necessaria al proposito, bastiti che ciascuna di queste due oppinioni ti mostrarà la risposta di quello, che dimandi, cioè à che modo l'amore depende dal Mondo Angelico, del quale nacque nel mondo celeste, & inferio-

re che si fa comune à tutto l'universo creato. S O. Ho inteso la differentia de la successione de l'impressione de la bellezza divina e de l'amor' di quella ne' gradi intellettuali de l'universo fra queste due oppinioni d'Arabi, & mi par' comprendere che la prima sia come l'impressione del Sole in un' chiaro cristallino, & mediante quello in uno altro men' chiaro, & così successivamente fino a l'intelletto humano che è l'ultimo, & men' chiaro di tutti, & la seconda come l'impressione pur' del Sole immediatemente in molti specchi l'uno men' chiaro de l'altro gradualmente da la prima intelligentia fino a l'intelletto humano, & all'uno modo, & all'altro, veggo che l'amor depende dal mondo Angelico in tutto l'universo creato. Son' interamente satisfatta di questa mia terza dimanda del dove l'amor' nacque, & veramente conosco chel suo primo nascimento, e principio nel mondo creato, fu ne la prima intelligentia capo del Mondo angelico (come hai detto) parriame hora mai tẽpo che d'essi risposta a la quarta dimanda mia che è di chi l'amore nacque, e quali & quanti furono li suoi progenitori. PHI. I Poeti Greci, & Latini che frà li Dei numerano l'amore, diversi di loro diversi progenitori gl'attribuiscono, alcuni il chiamano Cupido, altri Amore, e de Cupidini ne pongono piu d'uno, ma il principale è quel' fanciullo cieco, nudo, con ali, che porta Arco, & Saette, dicono essere figlio di Marte, e Venere, & altri il pongono nato di Venere senza padre. S O. Che vogliono mostrare in questo. PHI. Cupi-

do Dio d'Amore è l'amor uoluttuoso, delettabile, & proprio libidinoso, & però fingono che la uoluttà sia sua figlia, il quale si truoua escessiuo, & ardente in quelli huomini; Ne la natiuità de quali Marte, & Venere son' piu potenti, & frà se communicanti d'aspetto beniuolo, & coniuntione, però che Venere da abundantia d'humidità naturale digesta, e disposta à libidine, & Marte da il caldo, e ardente desiderio, & incitatione di sorte che l'uno da il potere, e l'altro il uolere escessiui. Li poeti à Marte (datore del caldo) chiamano Padre. perche è attiuo, & a Venere dicono Madre, perche l'humido è materiale e passiuo. Quelli che dicono che è senza padre uogliono inferire che l'ardentissima libidine non ha ragione intellettuale, che è il padre, e direttore de le uolontarie passioni, ha solamente madre Venere pianeta, & Dea de le delettationi libidinose; Altro Cupidine dicono essere stato figliuolo di Mercurio, e Diana, il quale dicono essere pennato, cioè alato, & per questo intendono la cupidità de le ricchezze e possessioni, & è l'amor' de l'utile che fa gl'huomini ueloci, & quasi uolanti per l'acquisitione di quello, il quale è escessiuo in quelli huomini ne la natiuità, de quali Mercurio, & la Luna sonno li piu possenti significatori coniunti con buoni aspetti, & in luoghi forti, però che Mercurio li fà solliciti, & sottili negociatori, & Diana cioè la Luna gli abbonda de l'acquisitioni mondane, però li poeti à Mercurio come attiuo chiamano padre de l'utile, & à Diana per materiale, e

dialogo

passiua, dicono madre. SO. De le tre spetie d'amore delettabile, utile & honesto, li poeti ne hãno finto due Cupidini per Dei, l'uno per il delettabile l'altro per l'utile, ne hãno forse finto alcuno altro per Dio de l'honesto. PHI. Non già, che Cupido vuol dire amore e desio acceso, & inordinato senza moderatione, li quali escessi si truouano nel delettabile, & utile, ma non ne l'honesto, che l'honesto dice moderatione & tẽperato ordine, perche l'honestà sia quanto si uoglia non puo essere stemperata, ne escessiua, ma parlãdo li poeti de la progenie de l'amore, qualche uolta depinsero l'honesto, & qualche uolta tutti insieme. SO. Dimmi adunque quel che dicono de progenitori de l'amore, come hai detto di cupidine. PHI. Già ero in uia per dirtelo, alcuni pongono l'amore figlio di Herebo, e de la notte, anzi di molti suoi figliuoli (secondo già t'ho detto parlando de la cõmunità de l'amare) dicono che e suo primo genito. SO. Di qual parlano, & che ne significa per questi due parenti? PHI. Parlan' de l'amore in comune, che è la prima frà tutte le passioni de l'anima, & Herebo (come già t'ho detto) fingono Dio di tutte le passioni de l'anima, e cosi de le potentie de la materia, & per Herebo intendeno la inherentia, e potentia de l'Anima, e de la materia alle cose buone, e gattiue, e perche la prima de le passioni de l'anima è l'amore, però lo fingono primogenito di Herebo, e gl'attribuiscono altri uniti figliuoli, che son' tutte passioni conseguenti a l'amore (come t'ho già distesamente dechiarato) & pongono la notte per ma/

dre, de l'amore, per mostrare come l'amore si genera di pri/uatione e mancamento di bellezza con inherentia à quella, che la notte è priuatione de la bella luce del dì, in queste tutte tre spetie d'amore concorrono in comuno senza differentia, fingono un'altro Dio d'amore figliuolo di Gioue, & di Venere magna, il quale dicono essere stato gemino. SO. Qual de le spetie d'amore è questo, & che dimostrano li parenti. PHI. In questo intendono de l'amor'honesto e tēperato circa ogni natura d'acquisto, sia di cosa corporea utile, o uero delettabile, ne li quali la moderatione e tēperamēto fa honesto l'amore, o uero di cosa incorporea, uirtuosa e intellettuale, l'honestà de quali cōsiste in che l'amore sia piu intēso e ardente che essere possa, & il stemperamento suo, & dishonestà non è altro che essere troppo remisso, o lento, gli dāno per padre Gioue, il quale appresso i Poeti è sōmo Dio però chel tale amore honesto è diuino, & il fine del suo desiderio è contemplare la bellezza del gran'Gioue, & già t'ho detto che l'amato è padre de l'Amore, & l'amante madre; Gli danno per madre la magna Venere, che non è quella che dà i desiderij libidinosi, ma l'intelligētia di quella la quale dà i desiderij honesti intellettuali e uirtuosi, come madre desiderante la bellezza di Gioue suo marito Padre de l'honesto amore, & (secondo gl'Astrologi) quando Gioue, et Venere con soaue aspetto, o coniuntione sonno forti e significatori ne la natiuità d'alcuno, per essere pianeti beniuoli, et tutti due fortune, il fan'benigno, fortunato, et ama/

dialogo

tore d'ogni bene, & uirtù, & il dotano d'amore honesto & spirituale (secondo t'ho detto) però che ne le cose corporali Venere dà il desiderio, & Gioue il fà honesto, ne gl'intellettuali, Gioue dà il desiato, & Venere il desiderio, l'uno come padre, e l'altro come madre de l'amore honesto, che cosi come Venere con la coniuntione, e uirtù di Marte fà desiderij humani escessiui, & libidinosi, cosi con la coniuntione, e matrimonio di Gioue, il fà honesto, & uirtuoso. SO. Intendo à che modo l'amore honesto è figlio di Gioue, & Venere, dimmi perche il pongono gemino. PHI. Platone referisce un' detto di Pausania nel conuiuio, dicendo che l'amore è gemino, perche in effetto sonno dui l'amori, cosi come sono due le Veneri, però che ogni Venere è madre d'amore, onde essendo le Veneri due, bisogna che sieno gl'amori ancora due, & perche la prima è Venere magna celeste, & diuina; Il figlio suo è l'amore honesto, de l'altra che è Venere inferiore libidinosa, è figlio l'amore brutto, & però l'amore è Gemino, honesto e brutto. SO. Non è adunque questo amore Gemino solamente honesto (come hai detto) PHI. Questo ha gionto ne l'amore Gemino Cupidine figlio di Venere inferiore & di Marte, con l'amor' figlio de la magna Venere, e di Gioue, ma non seguitiamo coloro che pongono l'amore Gemino altro che Cupidine, cioè quello figlio di Gioue, et de la magna Venere, et questo è l'honesto. SO. Come adunque l'honesto solamente è Gemino. PHI. Fingono essere questo amor' gemino (però che com

hai inteso (

hai inteso) l'amore honesto è ne le cose corporali & ne le spirituali, ne l'uno per la moderatione del poco, ne l'altro per tutto il possibile e crescimento, & chi è honesto ne l'uno è honesto ne l'altro, che (come dice Aristotile) ogni sapiente e buono, e ogni buono sapiente, di maniera che è gemino insieme nel corporale, & nel spirituale, ancora la geminatione conuiene a l'amore amicabile, & all'amicitia honesta, perche sempre è reciproco, che (come dice Tullio) l'amicitia è fra li uirtuosi, & per le cose uirtuose, onde mutualmente gl'amici s'amano per le uirtu d'ogn'uno di loro, è gemino ancor'in ciascuno de gl'amici, e amanti, però che ognuno è se stesso, & quello che ama, che l'Anima de l'anima de l'amante è il suo proprio amato. SO. Ho inteso li progenitori che li poeti fingono d'amore, uorria sapere quelli de' Philosofi. PHI. Trouiamo Platone ancor'lui fauoleggiãdo assegnare altri principij a l'origine de l'amore, dice nel conuiuio in nome d'Aristofane, che l'origine de l'amore fu in questo modo, che essendo nel principio de gli huomini un'altro terzo genere di huomini, cioè non solamente huomini, & non solamente donne, ma quello che chiamauano Androgeno, il quale era maschio & femmina insieme, e cosi come l'huomo depende dal Sole, e la donna da la terra, cosi quello dependeua da la Luna participante di Sole, e di Terra, era adunque quello Androgeno grande, forte, e terribile, però che haueua due corpi humani legati ne la parte del petto, e due teste colligate nel collo, un'uiso à una parte de le spal

le, e l'altro a l'altra, quattro occhi e quattro orecchie, e due lingue, e cosi i genitali doppij, hauea quattro braccia cō le mani, e quattro gambe con li piedi, di maniera che ueniua quasi à essere in forma circulare, si moueua uelocissimamente non solo à l'una, e l'altra parte, ma ancora in moto circulare con quattro piedi, & quattro mani, con gran celerità, & uehementia. Insuperbito delle forze sue, prese audacia di contendere con gli Dei, & d'esserli contrario e molesto, onde Gioue consigliandosi sopra ciò con gl'altri Dei, poi diuerse sententie gli parue non douerli ruinare, per che mancando il genere humano, non saria chi honorasse gli dei, ne manco gli parue di lasciarli in la sua arrogantia, perche tollerarla sarebbe uituperio alli diuini, onde determinò che si diuidissero, et mandò Apolline che gli diuidesse per mezo a lungo, & ne facesse di uno due, perche potessino solamente andare dritti per una banda sopra due piedi, & saria doppio il numero de li diuini cultori, ammonēdoli che se piu peccassero contra gli dei, che tornaria à diuidere ogni mezo in due, & restariano con uno ochio, & una orecchia, meza testa & uiso, con una mano, & un' piè, col quale caminariano saltando come li zoppi, et restarebbeno come gl'huomini dipinti ne le colonne à mezo uiso. Il quale Apolline in questo modo li diuise, dalla parte del petto, & del uentre, & uoltogli il uiso alla parte tagliata, acciò che uedendo l'incisione si ricordassero del suo errore, & ancora perche potessero meglio guardare la parte tagliata, & offe-

sa, sopra l'osso del petto misse cuoio, & pigliò tutte le ban de tagliate del uentre, & le raccolse insieme, legolle in mezo di quello, il quale ligame si chiama ombelico, circa del quale lasciò alcune rughe fatte dalle cicatrici de l'incisione, acciò che uedendole l'huomo si ricordasse del peccato, & de la pena. Vedendo ciascuno de li mezi mancare del suo resto desiderando reintregrarse s'appressimaua a l'altro suo mezo & abbracciandosi s'uniuano strettamente, & senza mangiare ne bere, si stauano cosi fin'che periuano. Erano i genitali loro alla parte posteriore de le spalle, che prima era anteriore, onde gittando il sperma fuora cadeua in terra, e generaua mandragore. Vedendo adunque Gioue che il genere humano totalmente periua, mandò Apolline che gli tornasse genitali a la parte anteriore del uentre, mediante li quali uniendosi generauano suo simile, restando satisfatti cercauano le cose necessarie a la conseruatione de la uita. Da questo tempo in qua fu generato l'amor fra gli huomini reconciliatore, e reintegratore de l'antica natura, e quello che torna à fare di due uno remedio del peccato, che fece quando de l'uno fu fatto due, è adunque l'amor in ciascuno de gl'huomini maschio, & femmina, però che ogn'uno di loro è mezo huomo & non huomo intero, onde ogni mezo desia la reintegratione sua con l'altro mezo, nacque adunque secondo questa fauola, l'amore humano de la diuisione de l'huomo, e li suoi progenitori furono li due sui mezi il mas-

dialogo

chio e la femmina, à fine di loro reintegratione. SO. La fauola è bella e ornata, e non è da credere che non significhi qualche bella philosofia, massimamente essendo composta da Platone nel suo simphosio à nome d'Aristophane, dimmi adunque, o Philone qualche cosa del significato. PHI. La fauola è tradutta da autore piu antico delli Greci, cioè da la sacra historia di Moise, de la creatione delli primi parenti humani, Adam, & Eua. SO. Non ho mai inteso che Moises habbi fauoleggiato questa cosa. PHI. Non l'ha già fauoleggiata con questa particularità e chiarezza, ma ha posta la sustantia de la fauola sotto breuità, e Platone la prese da lui, & l'ampliò, & ornò secondo l'oratoria grecale, facendo in questo una mescolanza inordinata de le cose hebraice. SO. A' che modo? PHI. Nel di sesto de la creatione de l'uniuerso fu la creatione de l'huomo, l'ultima di tutte le sue parti de laquale dice Moise queste parole. Creò Dio Adam cioè l'huomo in sua forma, in forma di Dio, creò esso maschio e femmina, creò essi, & benedisse essi Dio, & gli disse fruttificate multiplicate, & empite la terra, & dominatela, & di poi narra la finitione de l'uniuerso infine del sesto di, & la quiete nel sabbato settimo di, & la beneditione di quello, e di poi dice a che modo il Mondo principiò à germinare le sue piante per l'ascensione de li uapori de la Terra, e la generatione de le pioggie, & dice come Dio creò l'huomo de la poluere de la terra, & aspirò ne le sue nari spirito di uita, & fù huomo per anima uiuente, & che

piantando Dio uno horto di delitie di tutti li belli arbori, & gusteuoli con l'arbore de la uita, e l'arbore di conoscere bene, e male, misse l'huomo in quello horto per lauorarlo, & guardarlo, comãdogli che mangiasse d'ogn'arbore escetto che de l'arbor' di conoscere bene, e male non ne mangiasse, perche nel di che ne mangiasse morrebbe cõtinua; il testo Dice Dio non e buono essere l'huomo solo, facciamoli aiutorio in fronte di lui, & hauendo Dio creato ogni animale del campo, & ogni ucello del cielo gli portò a l'huomo per uedere quale chiamaria per se, il quale a ciascuno chiamò il suo nome, e per se l'huomo non trouò aita infronte di lui. Onde Dio il fece dormire e pigliò una de le sue parti, & in luogo di quella gli suplì carne, & fabricò di quella parte che pigliò de l'huomo, la donna, & presentolla a l'huomo, & & disse l'huomo, questa in questa uolta è osso di mie ossa, e carne de mia carne questa si chiamerà & per mogliera da l'huomo fu pigliata. Per tanto lascia l'huomo padre & madre e si coniunge con sua mogliere, e sonno per carne una continua narrando l'inganno del serpente, & il peccato di Adam, & Eua per mangiare de l'arbore probibito di conoscere bene, & male, e le pene, et di poi dice che Adam conobbe Eua sua mogliere, e generò Caim, e poi Abel, & narra come Caim ammazò Abel, & fu maledetto in esilio per lui, & numera la generatione di Caim, e poi dice queste parole. Questo è il libro de la generatione di Adam nel di che Dio creò l'huomo in somiglianza di Dio, fece es-

so maschio e femmina, gli creò & gli benedisse, & chiamò il nome loro Adam, cioè huomo nel dì che furono creati. S O. Che vuoi inferire per questa sacra narratione de la creatione de l'huomo. P H I. Ti dei accorgere che questa sacra historia si contradice, che prima dice che Dio creò Adam nel dì sesto maschio, e femmina, di poi dice Dio che Adam non staua bene solo facciangli adiutorio in fronte di lui, cioè creare la femmina sua, la quale dice che fece dormendo lui d'uno de li suoi lati, non era adunque fatta nel principio come hauea detto ancora nel fine uolendo narrare la progenie di Adam dice (come hai veduto) che Dio gli creò in somiglianza di Dio maschio, e femmina creò quegli, & chiamò il nome loro Adam, nel di che furono creati; Adunque pare che nel principio de la creatione sua dicontinente fussero maschio, & femmina, & non di poi per sottratione del lato, o costa come ha detto, ancora in ciascuno di questi testi pare contradittione manifesta di se à se stesso, prima dice che Dio creò Adam in sua immagine maschio, & femmina, & creò essi, & gli benedisse, &c. Adam e nome del primo huomo maschio, e la femmina si chiamaua Eua, poi che fu fatta, di poi creando Dio Adam, & non Eua solamente maschio creò, & non femmina e maschio come dice & ancora è piu strano, ciò che dice ne l'ultimo, queste sonno le generationi di Adam nel dì che Dio gli creò, maschio e femmina creò essi, & chiamò il nome loro Adam nel dì che furono creati,

mira che dice, che creando Dio Adam fece maschio & femmina, & dice che chiamò il nome di tutti due Adam, nel di che furono creati, & di Eua non fa mentione che è il nome de la femmina, di Adam hauendo narrato già innanzi, che di poi essendo solo Adam senza femmina, Diò la creò del suo lato & costa, & chiamolla Eua. Non ti paiano o Sophia queste grandi contraditioni nelli sacri testi mosaici. SO. Grandi ueramente mi paiano, & non è da credere chel Santo Moise si contradica cosi manifestamente che par'che egli procuri contradirsi. Onde è da credere che uogli inferire qualche occulto misterio sotto la manifesta contraditione. PHI. Bene giudichi, & in effetto egli vuole che sentiamo che si contradice, & che cerchiamo la cagione intenta. SO. Che vuole significare. PHI. I comentarij ordinarij litteralmente s'affaticano in concordare questo testo, dicendo che prima parlò de la creatione di tutti due in somma, di poi dice il modo per estenso, come la donna fu fatta dal lato de l'huomo, ma ueramente questo non satisfà, però che da principio vuole inferire contradittione in quello uniuersale, che non dice che prima creò Adam, & Eua, ma Adam solo maschio & femmina, & cosi il conferma ne l'ultimo, & chiamò il nome di tutti due Adam nel primo di che gli creò, & non fà memoria di Eua in questa uniuersalità, escetto poi ne la diuisione de le costelle, onde la contradittione resta in la sua difficultà.

dialogo

SO. Che intendi adunque significare per questa oppositione de uocabuli. PHI. Vuol dire che Adam cioè huomo primo, il qual Dio creò nel di sesto de la creatione essendo un' supposto humano conteneua in se maschio, & femina senza diuisione, & però dice che Dio creò Adam ad imagine di Dio, maschio & femmina creò quelli, una uolta il chiama in singulare Adam uno huomo, l'altra uolta il chiama in plurale maschio & femmina creò quelli, per denotare che sendo un' supposto conteneua maschio, & femmina insieme, però comentano qui li comentarij Hebraici antichi in lingua caldea dicendo, Adam di due persone fu creato d'una parte maschio, da l'altra femmina, & questo dichiara nell'ultimo il testo, dicendo che Dio Creò Adam maschio & femmina, & chiamò il nome loro Adam, che dichiarò solo Adam contenere tutti due, & che prima un' supposto fatto d'ambi due si chiamaua Adam, però che nō si chiamò mai la femmina Eua, fin' che non fu diuisa dal suo maschio Adam, dal quale pigliorono Platone, & li Greci quello Androgeno antico mezo maschio, & mezo femmina, dipoi dice Dio non è buono che l'huomo sia solo faccianli aiutorio in frōte di lui, cioè che nō pareua che stessi bene Adam maschio, & femmina in un' corpo solo, colligato di spalle, con contra uiso, che era meglio che la femmina sua fusse diuisa, & che uenisse in fronte à lui uiso à uiso, per poterli essere aiutorio, & per fare esperimento di lui, gli portò gl'animali terrestri, & uccelli per uedere se si contentaria con

alcuna

alcuna de le femmine de gl'animali per sua compagnia, & & egli pose il nome a ciascuno de gl'animali secondo le sue proprie nature, & nõ trouò alcuno suffitientie per esser li aiutorio & consorte, onde, l'addormentò, & pigliò uno de li suoi lati, il quale in hebraico è uocabulo equiuoco a costella, ma qui et in altre parti ancora sta per lato, cioè il lato, o persona femminile, che era dietro a le spalle di Adam, & la diuise da esso Adam, & suplì di carne la uacuità del luogo diuiso, & quel lato fece donna separata, la quale si chiama Eua poi che fu diuisa & non prima, che a l'hora era lato & parte di Adam, & fatta lei Dio la presentò ad esso Adam risuegliato del sonno, & egli disse questa in questa uolta e osso de mie ossa, & carne de mia carne, questa si chiamera uirago, perche da l'huomo fu pigliata, & continua dicendo, però lascerà l'huomo il padre, & madre & si colligarà con sua mogliera, & sarà per carne una, cioè che per essre diuisi da un medesimo indiuiduo l'huomo e la donna si tornano à reintegrare nel matrimonio, & coito in uno medesimo supposto carnale, & indiuiduale, di qui pigliò Platone la diuisione de l'Androgeno in dui mezi separati maschio, e fẽmina, & il nascimẽto de l'amore che è l'inclinatiõe che resta à ciascuno delli due mezi à reintegrarsi col suo resto, & essere per carne uno, questa differentia trouerai frà l'uno e l'altro, che Moise pone la diuisione per meglio, però che dice non è buono che l'huomo sia solo faccianli aiutorio in frõte di lui, e di poi de la diuisione nar-

ra il primo peccato di Adam & Eua per mangiare de l'ar bore probibito di saper'bene, & male, per il quale à ciascu no fu dato pena propria, ma Platone dice che prima l'huomo peccò essendo congiunto di maschio, & femmina, & in pena del peccato fu diuiso in dui mezi (secondo hai inteso.) SO. Mi piace uedere che Platone habbi beuuto de l'acqua del sacro fonte, ma onde uiene questa diuersità che egli pone l'incisione de l'huomo per il peccato precedente a quella, contra l'historia sacra che pone l'incisione per bene, & aiutorio de l'huomo, & il peccato succedente. PHI. Non è tanta la differentia, come pare se bene considerarai, & Platone in questo piu presto vuole essere dichiaratore de la sacra historia, che contradittore. SO. A che modo? PHI. In effetto il peccato è quello che incide l'huomo e causa in lui diuisione, cosi come la giusta drittezza il fà uno, & conserua la sua unione, & anchora possiamo dire con uerità, che essere l'huomo diuiso il fà peccare, che in quanto è unito non ha inclinatione a peccare, ne à diuertirsi da la sua unione, di modo che per essere il peccato, e la diuisione de l'huomo quasi una medesima cosa, o due inseparabili e conuertibili, si puo dire che da la diuisione uiene il peccato (come dice la sacra scrittura) e dal peccato la diuisione (come dice Platone) SO. Vorrei che mi spianassi piu la ragione di questa conformità. PHI. Dirotti prima come s'intende l'historia hebrea, & di poi la fabula Platonica. Prima essendo creato

l'huomo maschio congionto con femmina (come t'ho detto) non era modo di peccare, però chel serpente non poteua ingãnare la dõna essendo congionta con l'huomo, come fece poi separata da lui, et per ingãnare tutti due congiunti insieme le sue forze, e la sagacità non erano sufficienti, ma essendo già diuisi l'huomo, & la donna per l'incisione diuina affine di bene, cioè perche potessero aiutarsi l'uno nel fronte, e l'altro nel coito per la generatione primo intento del creatore, da questa diuisione, seguitò l'habilità del peccare, perche il serpente ha possuto ingannare la donna diuisa da l'huomo nel mangiare de l'arbore probibito del conoscere bene, & male, e la donna ne fece anco mangiare a l'huomo insieme, e così furono compresi nel peccato, & ne la pena, però uedrai che prima narra la Creatione del paradiso Terrestre, & che Adam così unito di maschio, e femmina fù posto in quello per lauorarlo, & guardarlo, & il comandamento fatto al medesimo Adam congiunto di non mangiare de l'arbore del conoscere bene & male, & incontinente narra l'incisione di Adam in maschio, & femmina diuisi, & fatta la diuisione pone di subito l'inganno del serpente, & il peccato di Adam & Eua, & loro pena, si che per il modo de l'historia hebraica era bisogno la diuisione precedesse al peccato, ma la fauola Platonica se bene è pigliata da l'Hebraica, e vna con quella e d'altra foggia, però che ella fà il peccato ne l'huomo congiunto per uoler combattere con gli Dei, onde per pena

de la sua arrogantia fu inciso e diuiso in due maschio e femmina, & l'accomodatione de genitali pone per remedio del lor' perire (come hai inteso) & quando conoscessi o Sophia il significato allegorico de l'una e l'altra narratione, uedresti che se bene li modi son' diuersi l'intentione è una medesima. SO. Non solamente la fauola platonica mostra essere fatta per qualche sapiente significatione, ma ancora l'historia hebraica in questa prima unione, e poi diuisione de l'huomo, denota uoler' significare de la natura de l'huomo altro che il litterale de l'historia, che non crede già che l'huomo e la donna in alcun' tempo fussero altrimenti che in due corpi diuisi, come sonno al presente, pregoti Philone che mi dica il significato de l'uno e de l'altro. PHI. Il primo intento de l'historia hebraica è mostrare che quando l'huomo fu creato nel stato de la beatitudine, e posto nel paradiso terrestre se bene era maschio, & femmina, però che la spetie humana si salua non in un' supposto, ma in due, cioè maschio e femmina, ambi due insieme fanno un' huomo indiuiduale, con la spetie & essentia humana intera, niēte di manco questi due suppositi è parte di huomo, in quello stato beato erano colligati in le spalle per contra uiso, cioè che la conferentia loro non era inclinata à coito ne a generatione ne il uiso de l'uno si drizaua in fronte a l'altro uiso, come suole per tale effetto, anzi come alienati da tale inclinatione dice l'unione loro essere per contrauiso, non che fussero uniti corporalmente, ma uniti in essentia humana, et inclinatione mē-

tale, cioè tutti due alla beata contemplatione diuina, & non l'uno a l'altro per diletto e coito carnale, ma perche meglio l'uno l'altro si potessi aiutare. La donna ingannata dal serpente causò il peccato del marito e suo, e magiorono de l'arbore probibito del conoscere bene e male, che è la dilettatione carnale che è buona in apparentia nel principio, e nell'esistentia infine è gattiua, però che diuerte l'huomo da la uita eterna, e lo fa mortale, e però dice il testo che come peccorono conobbero che erano nudi, & cercorono coprire le membra de la generatione, con le foglie, parendogli uergogniose, perche quelli le deuertiuano da la spirituale inclinatione, ne la quale prima si felicitauano, in pena del peccato furono gittati del paradiso terrestre, nel quale consisteua la dilettatione spirituale, & furono eletti à lauorar' la terra con affanni, perche tutte le corporali delettationi sonno affannose, dandogli cura de la generatione e procreatione de figli remedio de la sua mortalità, onde non si scrisse mai la generatione di Adam & Eua, fin' che non furono fuora del paradiso che incontinente dice conobbe Adam sua mogliere e concepè Caim suo figlio &c. Questo è il primo intento mosaico ne l'unione, & separatione humana nel lor' peccato & pena, hauendo Dio dato la potentia de la diuisione per potersi inclinare uiso à uiso alla coppula carnale facilmente, diuertendosi l'inclinatione de le cose spirituali alle corporali.

SO. Questa allegoria mi consonaria se non che mi pare strano che Dio facesse l'huomo e la donna non per generare,

& chel peccato sia causa de la generatione, la qual'è così necessaria per la conseruatione perpetua della spetie humana. PHI. Dio fece l'huomo e la donna in forma che possenano generare, ma il proprio fine de l'huomo non è il generare, ma felicitarsi ne la contemplatione diuina, & nel paradiso di Dio, il che facendo restauano immortali, et nō bisognauano de generatione, perche in loro si saluaua l'essentia e spetie humana perpetuamente, & all'immortali non bisogna generatione di figliuoli di sua spetie, uedi gl'Angeli, li pianeti stelle, e Cieli, che non generano figliuoli di loro spetie. La generatione (come dice Aristotile) fu per remedio de la mortalità, & però l'huomo in quanto fu immortale non generò, quando già per il peccato fu fatto mortale si soccorse con la generatione del simile, alla quale Dio li diede potentia accioche o a un'modo, o a un'altro non perisca l'humana spetie. SO. Questo primo significato allegorico mi piace, & m'incita à desiare il secondo che già segnasti, dimmelo adunque. PHI. Il primo huomo, & ogn'altro huomo di quanti ne uedi è fatto come dice la scrittura, a immagine, & similitudine di Dio, maschio e femmina. SO. Come ogni huomo, ogni maschio, o uero ogni femmina. PHI. Ogni maschio, o uero ogni femmina. SO. Come può stare che sola la femmina sia maschio e femmina insieme. PHI. Ciascuno di loro ha parte masculina perfetta, & attiua, cioè l'intelletto, & parte femminina imperfetta e passiua,

cioè il corpo, e la materia, onde è immagine diuina impres/sa in materia, però che la forma che è il maschio è l'intel/letto, & il formato che è la femmina è il corpo, erano adunque in principio queste due parti masculina, & fem-minina ne l'huomo perfetto, il quale Dio fece unite con per fetta unione, talmente chel corporeo sensuale femminino era obediente e seguace de l'intelletto, e ragione masculina, onde ne l'huomo non era diuersità alcuna, e la uita del tut/to era intellettuale, fu posto nel paradiso terrestre, nel qua-le erano tutti li belli arbori e saporiti, e quello de la uita piu eccellente fra loro, come nel sapiente intelletto, il quale era quello di Adam, & in ogni altro si perfet-to sonno tutte le eterne cognitioni, e la diuina sopra tutte in la sua pura uita comandò Dio à Adam che mangiasse di tutti questi arbori del paradiso, e di quello de la uita però che gli causaria uita eterna, che l'intelletto per cogni-tioni eterne massimamente diuine si fà immortale, & eterno, & uiene in la sua propria felicità, ma che de l'arbore di conoscere bene & male non mangiasse, per/che il farebbe mortale, cioè che non diuertisse l'intellet/to à gl'atti de la sensualità à esercitio corporeo, come sonno le delettationi sensuali e acquisto di cose utili, le quali son-no buone in apparentia, & gattiue in esistentia, e ancora si chiamano arbori di conoscere bene & male, perche nel co-noscimẽto loro nõ cade dire uero, o falso, come nelle cose in el lettuali, & eterne, ma solamente cade dire buono o gattiuo,

Dialogo

& secondo saccomodano all'appetito de l'huomo, che dire chel Sole è maggiore de la terra, non si responderà gliè buono, o gattiuo, ma gliè uero o falso, ma acquistare le ricchezze, non dirai uero o falso, ma dirai buono o gattiuo, e seguire queste cognitioni corporee che diuertono l'intelletto da quelle ne quali consiste la sua propria felicità, è l'arbore di conoscere bene e male, che fù probibito à Adam, però che questo solo il possefeua far mortale, che si come le cose diuine uere, & eterne fanno l'intelletto diuino uero, & eterno come loro, così le cose sensuali corporali, & corruttibili il fanno materiale e corruttibile come loro pur preconoscendo la diuinità che questa uia d'unione de le due parti de l'huomo e dell'obedientia de la corporea femminina alla intellettuale masculina, se bene felicitaua l'huomo, & faceua immortale, l'essentia sua che è sua anima intellettiua faceua piu presto corrompere la parte sua corporea e femminina, così nel induiduo, però che quando l'intelletto s'infiama ne la cognitione, e amore de le cose eterne e diuine abbandona la cura del corpo, & lasciala anzi tempo perire, come ancora ne la successione de la spetie humana, perche quelli che sonno ardenti alle contemplationi intellettuali sprezano gl'amori corporei, & fuggono il lasciuo atto de la generatione. Onde questa intellettual perfettione causaria perditione de la spetie humana; Per tanto Dio deliberò porre qualche diuisione temperata frà la parte femminina sensuale, e la parte masculina intellettuale, tirando la

sensualità

sensualità, l'intelletto à alcuni desiderij, & atti corporei necessarij per la sostentatione corporea induiduale, & per la successione de la spetie. Questo è ciò che significa il testo quando dice, non è buono essere l'huomo solo facciangli aiutorio in fronte, o uer contra di lui, cioè che la parte sensuale femminina non sia talmente seguace de l'intellettuale che nō gli facci qualche resistentia, attrahendolo a le cose corporee alquāto per l'aita de l'essere induiduale de la spetie. Onde mostrandoli tutti gl'animali, & conoscendo in tutti come ogn'uno s'inclinaua alla sostentatione corporea, e alla generatione del simile, l'huomo principiò à trouarsi defettuoso per non hauere ancor'lui simil'causa e inclinatione alla parte femminina corporale, & desiderò in questo imitar'quelli, al'hora (secondo dice il testo) permettendo Dio chel sonno pigliassi Adam, dormendo lui, diuise la parte femminina da la masculina, la quale egli di lì innanzi riconobbe per mogliere separata da lui stesso, cioè che uenēdoli sōno nō solito, che è priuatione & otio di quella uiglia intellettuale prima, e di quella ardente contemplatione, l'intelletto principiò inclinarsi alla parte corporea, come marito à mogliere, & hauer'cura temperata de la sostentatione di quella, come di parte sua propria, e de la successione del simile per sostentatione de la spetie, tanto che la diuisione fra il mezo masculino, & femminino per buon'fine & necessario fu fatto, & ne seguì la resistentia de la materia femminina e l'inclinatione de l'intelletto masculino à quella con

temperata suffitientia de la necessità corporea, ne piu fu moderata per la ragione come era giusto, & intentione del creatore, anzi escedendo la diuisione de l'intelletto alla materia e la sommersione sua ne la sensualità, successe il peccato humano. Questo è quello che denota l'historia quãdo dice chel serpente ingãnò la dõna, dicendoli che mangiasse de l'arbore probibito di conoscere bene, & male, perche quando ne mangiassero s'apririano gli occhi loro, & sarebbero come dei che conoscono bene, & male, la qual donna uedendo l'arbore buono per mangiare, bello e dilettevole & di desiderabile intelligentia, mangiò del frutto et fecene seco al marito mangiare, & saprirono gl'occhi loro, & conobbero che erano nudi, & cucirono insieme de le foglie del fico, et ne fecero cinture. Il serpente è l'appetito carnale che incita, & ingãna prima la parte corporea fẽminina, quãdo la truoua alquanto diuisa da l'intelletto suo marito, & resistente alle strette leggi di quella, perche s'infanghi ne le dilettationi carnali, & offuschi con l'acquisto de le superchie richezze, che è l'arbore di conoscere bene, & male per le due ragioni ch'io t'ho detto mostrãdoli che per questo se gli apriuano gl'occhi, cioè che conoscerãno molte cose di simil'natura che inanzi nõ conosceuano, cioè molte astutie et cognitioni pertinenti alla lasciuia & auaritia, di che innanzi erano priuati, et dice che sariano simili in questo alli dei, cioè nell'opulenta generatione, che cosi come Dio è intelligente, et li cieli son' cause produttiue de le creature inferiori loro, cosi l'huomo mediante le meditationi

continue carnali uerria a generare molta prole, la parte corporea femminina non solamente in questo nō si lasciò regulare come era giusto dal suo intellettuale marito, anzi il retirò alla summersione delle cose corporee, mangiando seco del frutto de l'arboro probibito, & di continente se gli aprirono gl'occhi, non l'intellettuali che quelli piu presto si chiusero, ma quelli della fantasia corporale circa de gl'atti carnali lasciui. Onde conobbero essere nudi, cioè la innobbedientia de gl'atti carnali à l'intelletto, e però procurorono coprire gl'instrumenti genitali come uergognosi, & ribelli de la ragione, & sapientia. Dice che incontinente odirono la uoce di Dio & s'ascosero, cioè che riconoscendo le cose diuine che haueuano lasciate si uergognorono; Dietro al peccato succede la pena, & la sacra historia narra separatamente la punitione del serpente, quella de la donna, & quella de l'huomo. Maladice il serpente piu che ogn'altro animale; & il fa andare sopra il petto, et mangiare poluere in tutta la uita sua, mettendo odio frà la dōna & sua progenie, & frà il serpente & sua progenie, talmente che l'huomo al serpente fracassasse la testa; & egli a l'huomo il calcagno, cioè che l'appetito carnale de l'huomo è piu sfrenato che d'alcun'altro animale, & uà col petto per terra, cioè che fa inchinar'il cuore a le cose terrestri, et fuggire da le celesti, et tutta sua uita mā gia de la poluere, peroche si nutrisce de le cose piu basse et uili che sieno, e l'odio è perche l'appetito carnale macula la parte corporea, & la guasta con li escessi donde deriuano

molti defetti corporei & malattie, e ancor morti. Ancora da questo resta disfatto l'appetito carnale, il quale s'ad/debilisce, e perde per istemperamento de la complessione, & malattia del corpo. La donna punì con multitudine di doglie & concettione, & nel parturire con doglia li figli, & hauere desio al marito, hauendo lui possanza sopra di lei, cioè che la uita lasciua causa al corpo doglie, & ogni di letto suo è doloroso, & tutte le sue progenie, & successi sonno fatigosi & fastidiosi, niente di manco amando lei la parte intellettuale come marito gli resta possanza sopra di lei per ordinarla, e temperarla ne gl'atti corporei; A l'huomo (perche udì le parole de la donna, et mangiò de l'arbore probibito) disse che maladetta saria la terra per lui, et con tristitia & affanno la maneggiaria tutta la uita sua, & spine germinaria per lui, & mangiaria de l'herba del campo, & con sudore de le nari sue mangiaria pane fin'che tornasse alla terra di che fu pigliato, per che lui era poluere, & in poluere tornarebbe, cioè che le cose terrestre sariano maledette nociue a l'intelletto, & li sarebbero dolorosi cibi e tristi, come quelli che participano mortalità a l'immortale, & il successo de li suoi atti terrestri saria affannoso, & pongitiuo come le spine, il cibo suo saria herba del campo, che è cibo de gl'animali irrationali, però che egli come loro haueua posta la sua uita, ne la sensualità sola, e se uolesse mãgiar pane, che saria cõ sudore de le nare, Zappando et faticando, cioè che se uolesse mangiare cibo humano, nõ bestia-

le et fare atti humani, gli sarebbero difficili, per l'habito con trario che haueua già pigliato ne la bestiale sensualità. Diceli che tutti questi danni li succederiano del peccato, fin'che torni à la terra de la quale fu cauato; Di tutte le terrestri mortali, essendo fra tutti loro per gratia di Dio fatto immortale, egli uolse in ogni modo essere poluere terrestre, infangandosi ne li peccati corporei; Questa fu causa d'hauere à ritornare in poluere come era nel principio, eguale ne la mortalità a li terrestri animali. Di continente; Il testo dice che Adam chiamò sua mogliere Eua, cioè animale loquace, & femmina, perche fu madre d'ogni animale, cioè che chiamò la parte corporea nome eguale à gl'altri bruti animali, perche lei fu causa di produrre ogni bruttezza bestiale ne l'huomo, et denota che Dio (mediãte l'intelletto loro) che di contemplatiuo era uenuto attiuo e basso a intendere circa il corpo, gli principiò a mostrare l'arti, facendo uestimẽti di Cuoio per coprirsi, & mandollo fuori del Paradiso per seruire la terra, cioè leuato da la contemplatione per attendere al terrestre, lasciandoli pure possibilità di possere tornare à mãgiare de l'arboro de la uita, & uiuere in eterno, per il quale effetto dice che Dio collocò ne l'Oriente del Paradiso li Cherubini, & il lampo de la spada reuolgente, per potere guardare la uia de l'arboro de la uita; Li Cherubini significano li due intelletti angelici depositati ne gl'huomini, cioè possibile & agente, & la spada reuolgente che da il lampo, è la fantasia humana che si riuolge dal corporale a

cercare il lampeggiare spirituale, acciò che per quella uia potessi uscendo del fango guardare, & seguitare la uia de l'Arboro de la vita, & viuere in eterno intellettualmente. Pure Adam bandeggiato del Paradiso con la sententia de la mortalità procurò la successione, & conseruatione de la spetie, ne la generatione del simile, ma trouandosi lui all'hora peccatore. Il primo figlio suo fu Cayno peccatore, ammazatore del fratello, & il secondo Abel che vuole dire niente, che cosi lui restò per niente, per che morì per successione. Ma di poi che si raffredò già del peccato essendo d'anni cento trenta, ritornando alquanto ne l'humano intellettuale simile a la diuinità generò il terzo figlio à sua simiglianza intellettuale, il quale si chiamò Seth, che vuole dire positione, dicendo per che Dio m'ha posto altra generatione in luogo di Abel morto per Caym, da questo Seth successe generatione humana, & uirtuosa secondo narrano le scritture, e da lui si riprincipiò a conuocare il nome di Dio, cioè che l'huomo peccatore fà le generationi, & atti suoi primi gattiui come Caym, che significa habito gattiuo, e quando s'allenta piu dal peccato li fa inutili come Abel, che vuol' dire nulla. Ma quando già ritorna in vita intellettuale & in conoscere il nome di Dio le successioni sue sonno uirtuose, & perpetue come quella di Seth. Questa o Sophia, e la sapientia allegorica che significa la uera historia Mosaica dell'unione de l'huo-

mo maſchio, & femmina, la sua collocatione nel Pa- radiſo; Il ſuo comandamento, la sua diuiſione in due, il loro peccato per l'inganno del serpente, le pene di tut- ti tre, la poſſibilità del remedio, le generationi gattiue imperfette, & perfette che da loro due succeſſero, le quali coſe interuenne in effetto corporalmente al pri- mo huomo, denotano (secondo l'allegorico) le uite, & succeſſi di ciaſcuno de gl'huomini; Qual' ſia il fine lo- ro beato, ciò che richiede la neceſſità de l'humanità, & il succeſſo del eccesſiuo peccato, & la pena de l'accidente di quello, con l'ultima poſſibilità del reme- dio, se ben'lintenderai in uno ſpecchio uedrai la uita di tutti gl'huomini; il loro bene & male, conoſcerai la uia che ſi debbe fuggire, & quella che ſi debbe ſeguire per uenire a eterna beatitudine senza mai morire. SO. Ti ringratio, & ben'mi uorrei far'cauta, & saggia in queſta dichiaratione de la sacra hiſtoria, ma non per queſto uoglio che uenga in obliuione l'allegoria propor- tionata a la fauola de l'Androgeno di Platone, nata da queſta. PHI. Inteſa l'intentione allegorica de la Mo ſaica narratione de la prima generatione de l'huomo, fa- cil coſa sarà uedere l'intento de la fauola Platonica; Di- ce che gl'huomini prima erano doppii mezi maſchi, & mezi femmine uniti in uno corpo, cioè la parte intel- lettuale, & corporea ſensualità. Erano unite ne l'huomo secondo la prima intentione di ſua creatione; Talmente

che la parte corporea femmina s'acquetaua in tutto a l'intellettuale masculina senza diuisione, o resistentia alcuna, & dice che la natura masculina uiene dal Sole, & la femminina da la terra, & l'intero Androgeno composto d'ambo due da la Luna, però che (come t'ho detto) il sole è simulacro de l'intelletto, & la terra de la parte corporea, & la Luna è simulacro de l'anima che contiene l'intellettuale & corporale insieme, che è tutta l'essentia humana, cosi come la Luna contiene la luce participata dal Sole, e materia grossa simile à la terrestre, secondo tiene Aristotile. Dice essendo le forze de l'Androgeno eccessiue uenne à combattere cōtra gli dei, cioè che essendo tutto ritratto alla parte intellettuale, & alla uita contemplatiua senza resistentia, ne impedimento alcuno de la parte corporea, ueniua quasi a essere eguale a gl'Angeli & a equipararsi à l'intelligentie separate (come dice Dauit) de la creatione de l'huomo; Diminuisti lui poco mācо da gl'Angeli, Moises in nome di dio dice l'huomo era come uno di noi, cioè innanti che peccasse, per il che Iuppiter consultando del remedio, il fece diuidere in due mezi maschio & femmina, & non sonno li due mezi intelletto infuso, & ingegnio, (come alcuni immaginano) ma la parte intellettuale masculina, e la corporea femminina, che fāno intero huomo, perochè essendo l'huomo tutto speculatiuo ueniua a essere del genere de gl'angeli, e spirituali, fuore de l'intentione del creatore, che era chè fusse huomo con alternato intelletto & corpo, il quale conuertē-

dosi tutto in angelico corrompeua la compositione humana, & la conseruatione indiuiduale, e la successione specifica, & questa è la sua pugna contra gli dei che dice Platone; Onde li fece diuidere, cioè fece chel corpo fece resistenza al quanto a l'intelletto, & che l'intelletto s'inclinò a le cure necessarie del corpo e sue naturalità, perche la uita fusse piu presto humana che angelica, dice che da questa diuisione nacque l'amore, però che ogni mezo desia & ama la reintegratione del suo mezo restante, cioè che in effetto l'intelletto non haueria mai cura del corpo, se non fusse per l'amore che ha al suo consorte mezo corporeo femminino, ne il corpo si gouernaria per l'intelletto se non per l'amore & affettione che ha al suo consorte & mezo masculino, & in quello che dice uniendosi l'un mezo con l'altro, per l'amore non cercauano le cose necessarie per il sostenimento loro & periuano; onde per remedio Iuppiter li fece tornare li genitali de l'uno uerso de l'altro, & satisfatti per il coito, & generatione del simile si reintegrò la loro diuisione, significa che il fine de la loro diuisione de la parte intellettiua, & corporea, fu perche pigliando satisfattione de li diletti corporei si sostentassero ne l'indiuiduo, & generassero il simile per la perpetua conseruatione de la spetie; Admonisce poi che non si debba peccare, perche ogni mezo de l'huomo uerria a diuidersi, & restaria ciaschuno quarto de l'huomo, intende che se la parte de l'intelletto non è unita, ma diuisa con imperfette cognitioni, & consigli, resta imperfetta

et debile di natura, però chel'unità è quella che la fa uigorosa, et perfetta, & la diuisione gli lieua la perfettione et il uigore, & cosi la corporea quando è unita in cercare il necessario è perfetta, & quādo è diuisa in acquisitione de le cose superflue & insatiabili di quelle resta imperfetta e fragile, in modo che cō la tale diuisione di ciascuna de le parti, l'huomo uiene à mancare nō solamente di quella prima unione & intellettuale de l'Androgeno, ma ancora di quello essere mezo secondo si richiede ne la uita humana, ma resta mezo di mezo seguendo la uita lasciua, & peccatoria. Questo è quello che significa la fauola Platonica allegoricamente, & l'altre particularità che scriue nel modo del diuidere, e del consultare & simili sonno ornamenti de la fauola, per farla piu bella & uerisimile. SO. Mi piace ancora questa allegoria accommodata alla fauola Platonica de l'Androgeno, ma uorria che trouādo alcuno proposito mi dicessi, o Philone il construtto di quella nel nostro proposito del nascimēto de l'amore. PHI. Quel construtto che cauiamo di questa allegoria, per il nostro proposito del nascimento de l'amore, è che tutti gl'amori e desiderij humāi nascono da la coalternata diuisione dell'intelletto, e corpo humano, però che l'intelletto inclinato al corpo suo (come il maschio alla femmina) desia & ama le cose pertinenti à quello, & se sonno necessarie & moderate, sonno desiderij, & amori honesti per la loro moderatione & temperamento, & se sono superflui sono lasciui, & dishoneste inclinatiōi e atti pec-

catorij; Ancora il corpo amando l'intelletto (come dōna il marito maschio) si solleua in desiare le perfettioni di quello sollecitando con li sentimenti, con gli occhi, con le orecchie, & col senso, fantasia, et memoria, d'acquistare il necessario per le rette cognitioni, & eterni habiti intellettuali, con che si felicita l'intelletto humano, & questi sono desiderij, et amori assolutamente honesti, et quanto piu ardenti tanto piu laudabili, & perfetti, si che in ciò ne ha mostrato Platone il nascimento de l'amore, & di tutti gl'amori humani solamente de li quali fa progenitori la parte intellettuale, come padre, & la parte corporea come madre, & il primo amore de l'huomo è questo mutuo indiuiduale frà l'una parte, & l'altra, come l'amore che è frà maschio, & la femmina, di poi questo primo genito amore nascono da questi due parenti tutti i desiderij & amori humani a tutte le cose, li quali s'includeno in tre spetie cioè, o intellettale che sonno assolutamente honesti, come erano quelli de l'huomo congionto & intero ne la prima uita felice nel Paradiso, o sonno atti corporali necessarij, & moderati chel temperamento li fà frà li corporei honesti, come era la vita de l'huomo, quando fù diuisa per il necessario adiutorio, prima che peccassi, o uero sonno atti corporali inordinati superflui & eccessiui, che sonno brutti peccatorij et dishonesti, come fu la uita de l'huomo poi che fu infangata ne la cognitione del bene e male, sōmersi ne la lasciuia, & habituati nel peccato, i quali tutti dal mutuo

amore che è frà la parte intellettuale, e corporea dependono come t'ho detto. SO. Conosco quali sonno secondo Platone li progenitori de l'amore de l'huomo, che è picciolo Mondo, uorria ancor' saper' da te se ancor' si truoua che lui habbi assegnato primi parenti all'amore uniuersale di tutto il gran' Mondo corporeo creato. PHI. Di poi che Platone assegnò li progenitori de l'amore humano nel libro del conuiuio in nome d'Aristofane (come hai inteso) si sforzò ancora assegnare li primi parenti de l'amore uniuersale di tutto il mõdo corporeo in nome de la fata Diotima, che fu la maestra di Socrate ne le cognitioni amatorie, quella gli narrò il nascimento de l'amore essere stato in quel' modo, che quãdo nacque Venere tutti li Dei furono in conuito, & con loro Metides, cioè Poro figliuolo del consiglio, che vuol' dire Dio de l'influentia alli quali hauendo cenato uenne Penia, cioè la pouertà come una poueretta per hauer' qualche cosa per mãgiare de l'abũdãtia de le uiuãde del cõuito de li Dei, staua come li poueretti mendicanti, domandando fuor' de le porte, Poro inebriato del nettare (che al'hor' ancor' non si truouaua uino) andò a dormire nel giardin' di Gioue la detta Penia constretta da la necessità, pensò à che modo si potrebbe ingrauidare con qualche astutia d'un' figlio di Poro, onde andò a colcarsi appresso di lui, è concepè d'esso l'amore, da li quali parẽti nacque l'amore settatore, e osseruatore di Venere, perche nacque ne li suoi natali, ilquale sempre ha desio di cosa bella, perche essa Venere è bella, & per essere figlio

del Dio Poro, & de la poueretta Penia, participò la natura di tutte due, però che al principio è arrido, e squalido con li piedi scalzi sempre uolando per terra, senza casa ne ridutto, senza letto ne coperta alcuna, dorme per le strade al discoperto, seruante la natura de la madre sempre bisognante, secondo la stirpe del padre procura le cose belle & buone, animoso & audace, uehemente & sagace cacciatore, uà sempre macchinando nuoue trame, studioso di prudentia, facundo, & in tutta la uita filosofante. Mancatore, Fascinatore, Venefico, & Sofista, & secondo sua mista natura non è del tutto immortale, ne mortale, ma in breue in un' medesimo giorno muore e uiue, & si resuscita una uolta, manca un' altra, & così fa molte uolte per la mescolanza de la natura del padre, & de la madre, cioche acquista perde, & quel che perde ricouera, per la qual' cosa mai non è mendico, ne mai è ricco, il quale ancora fra sapientia, & ignorantia è constituito, però che nissuno de gli Dei filosofa, ne desia farsi sapiente, perche gliè, ne in effetto alcun' sapiente filosofa, ne ancora quelli che son' del tutto ignoranti, che questi non desiano mai d'esser' sapienti, che ueramente questo è il peggio de l'ignorante, che non è ne desia essere sauio, perche non desia mai le cose che non conosce che li mancano, è Adunque il filosofo mezo fra l'ignorante e'l sapiente, però che non è bello come il sapiente, & però desia la sapiētia che manca, ne brutto come l'ignorante, al quale non solamente māca la bellezza, ma ancora il desiderio di quella, è adun-

que l'amore meZo frà il brutto e'l bello ueramente. SO. La fauola è ben'composta, & assai si mostra ne le conditioni & forme de l'amore la natura del ricco padre, & de la pouera madre mescolata insieme, ma uorria sapere il significato di Poro padre, & di Penia madre, et del tempo, luogo, e modo del nascimento de l'amore loro figlio. PHI. Ingeniosamente la sauia Diotima in questa fauola, ne mostra quali sonno li progenitori dell'amore, e come di loro nacque, & qual'natura delli parenti ha sortito; Dice prima che nacque essendo gli Dei insieme nel conuito de la natiuità di Venere. Sonno alcuni che dicono intendersi per la natiuità di Venere l'influentia dell'intelligentia dell'Angegelo prima, & poi nell'Anima del'Mondo, hauendo già participato la uita di Gioue l'essentia di Saturno, & il primo essere di Celio, che erano li tre Dei del conuito precedente a la natiuità di Venere magna, ne l'Angelo, & ne la mondana, & nell'Anima del'Mondo. Ma noi non curaremo d'allegorie si astratte, & interminate, & improportionate al litterale fabuloso. Essa medesima Diotima (come hai inteso) dichiarò che intendeua per Venere la belleZa; onde dice che l'amore sempre ama il bello, perche nacque quando nacque la bella Venere. Significha adunque che amore nacque quando nacque la belleZa, però che ogni amore è di cosa amata, & ogni cosa amata è bella, & per essere bella, o parere s'ama, per che l'amore è desiderio di bello. Dice che essendo gli Dei

nel conuito quando nacque Venere, Penia bisogniosa era di fuore per hauere qualche reliquia de le uiuande de gli Dei, & il suo Dio Poro figliuolo del consiglio imbriacato del nettare usci di casa, doue era con gl'altri in conuito, & andò nel'horto a dormire, onde Penia desiderosa di hauere figliuolo di lui se gli coricò appresso, & concepè l'amore. Vuol'dire che producendo gli Dei, cioè Dio col Mondo angelico belleZa a loro simile nel Mondo corporeo creato, nel quale concorriuano insieme con liberale largitione, & letitia, come in conuito de natali di quella, il mancamento de la materia potentiale interuenne li desiderosa di participare le forme belle, et perfettioni diuine, e angeliche; Poro figlio del consiglio cioè l'influente intelletto, imbriacato del nettare, cioè pieno de le Idee, & forme diuine, desiderò participare al Mondo inferiore per bonificarlo, se bene l'inclinarsi al basso fusse à lui mancamento, & questo è, che dice che andò a dormire ne l'horto di Gioue, cioè che adormentò la vigilante cognitione sua, applicandola al Mondo corporeo del moto & generatione, che è l'horto di Gioue, però che l'intelletto celeste è casa & palaZo di Gioue, oue si fà il conuito, & si beue il nettare diuino, che è l'eterna contemplatione, & desio de la diuina & bellissima maestà, quando l'intelletto figliuolo del consiglio, che è il sommo Dio, volse participarsi al Mondo inferiore, la poueretta bisognante Penia se gli accostò appresso, cioè la potentia de la materia diside-

rosa di perfettione s'ingrauidò di lui imbriacato del desio de la perfettione corporea, mezo dormiēte de la sua eterna contemplatione diuina, & diuertito alquanto da quella per participare perfettione alla bisognante materia, & d'ambi due nacque l'amore, però che l'amore dice perfettione non in atto, ma in potentia, & così l'intelletto nel corpo generabile che è forma potentiale, & intelletto possibile, & per essere intelletto conosce le cose belle, & per essere in potentia gli manca la possessione di quelle, & desia la bellezza attuale, & questo è quel che dice che è mezo fra il bello, & il brutto, perche l'intelletto possibile, & le forme materiali sonno mezo frà la pura materia totalmente informe, & fra le forme separate, & intelligentie attuali angeliche, che sonno uere belle, però assegna Diotima equalmente a l'amore le conditioni, & machinationi de la materia corporea bisognante, & mortale uariabile, & imperfetta madre sua, & le conditioni intellettuali, & perfette de lo affluente intelletto Poro padre suo, & lui pone filosofante, & non sapiente, però che l'intelletto possibile desia la sapientia, & è in potentia di quella, perche non è in atto sapiente come l'intelletto angelico. Ne mostrò adunque Diotima in questa sua fauola che l'intelletto possibile è participato de l'intelletto agente, o in atto angelico, o uer' diuino, & che la possibilità non gli uiene da la sua propria natura intellettuale (come alcuni credono) ma solamente da la compagnia de la bisognante materia priuata d'ogni atto & pura potētia.

Ne insegnò chel primo produttore de l'amore genito, è la generata bellezza, & li propij parenti suoi sonno il conoscimento de la bellezza, il quale gl'è padre, & il mancamento di quella che è la madre, però che ciò che si ama, & desia bisogna che sia preconosciuto per bello, & che manchi, o che possa mancare, & si desideri conseruare sempre. Si che tu, o Sophia conosci chel padre de l'amore uniuersale nel mondo inferiore è il conoscimento de la bellezza, & la madre è il mancamento di quella. SO. Questo intendo, ma questi parenti mi pare che s'applichino solamente al mondo corporeo, & ancora nel generabile inferiore solo, & gia ho inteso da te, che nel mondo angelico si truoua prima, & principalmente l'amore, alquale assegnasti queste due proprie cause, cioè conoscimento & mancamento di bellezza. PHI. Egliè uero che l'amore non solamente nell'inferiori, ma principalmente ne l'angelico è per conoscimento di bellezza che manca, ma questa è la bellezza immensa & diuina, de la quale tutti gl'intelletti creati mancano, & quella conoscono, amano, & desiano, & questa tal'bellezza chiama Platone magna Venere, cioè la bellezza del mondo intellettuale, & questa non nacque in tempo, però che è eterna, & immutabile, ne manco l'amor'suo ha nuoui nascimenti, ma se nacque, ab eterno in quel diuino mondo nacque, ne il mancamento di questa uiene per ragione de la compagnia, bisognante Penia, o uero materia con l'intelletto, che in quel' Mondo non si truoua materia, ma uiene per il mancamento

che è nella creatura per essere creatura de la perfettione sōma del suo creatore, o uero de l'eccellentia de la sua belleza, sopra quella de la creatura, si che questi parenti sonno proprij de l'amor genito nel Mondo inferiore, nel nascimento di Venere inferiore, cioè la bellezza participata alli corpi generati, & non all'amor del mondo angelico il quale è superiore à Poro imbriacato ne l'horto di Gioue, & alieno da Penia bisognante. SO. Ho inteso da te quello che li Poeti, & Filosofi han fauoleggiato del nascimento de l'amore, & de suoi progenitori, et quello che le loro fauole sapientemēte significano, desidero hormai sapere da te pianamēte & chiaramente quali sōno li primi parenti de l'amore, si de l'humano, come ancora de l'uniuersal'amore de l'uniuerso. PHI. Io dirò prima o Sophia quelli ch'io credo essere in comune padre, & madre d'ogni amore, & di poi se uorrai li appropriarò all'amore humano, & al mondano ancora. SO. Mi piace l'ordine, perche la cognitione comune si debbe anteporre a la piu particulare, dimmi adunque quale è in comune padre d'ogni amore, & quale è sua madre. PHI. Io non fo già la madre la pura carentia (come Diotima) ne il padre l'affluente cognitione (come ella vuole) ne pongo la bellezza venerea connexa a la sua generatione o uero lucina, o parca in quella, come in altra parte Platone pone non essendo padre ne madre, però che l'amore a detto di tutti è figlio di Venere, & secondo alcuni senza altro padre, ma lasciando li figmenti & opinioni d'altri, ti dico

chel comune padre d'ogni amore è il bello, & la madre comune è la cognitione del bello mista di carentia; da questi due come da ueri padre & madre si genera l'amore, & desiderio, però chel bello conosciuto da quello à chi manca è incontinente amato, & desiato dal conoscitore amante, & desiderante quel bello. E così nasce l'amore concetto dal bello ne la mente del suo conoscente a chi manca, & il desidera, è adunque il bello amato padre, & generante de l'amore, & la madre è la mente de l'amante ingrauidata del seme di esso bello, che è la sua esemplare bellezza in essa mente del conoscente, de la quale ingrauidata desia l'unione con esso bello, o uero generatione del simile, & già di sopra hai inteso come l'amato ha natura paterna generante, & l'amante ha natura materna concipiente dell'amato, & desiderante il parto in bello (come dice Platone). SO. Mi piace questa assoluta, & chiara sententia del Padre, & Madre de l'amore in comune; Ma innanzi ch'io ti domandi piu dichiarationi, bisogna che m'assolui una contraditione che appare in due parole. Dici che la madre de l'amore è la cognitione del bello che manca, & dall'altra parte dici ch'ella prima è grauida de la forma del bello, & perciò la desia et ama. La contraditione è, che se la mente del conoscente è grauida del bello non gli manca già, anzi l'ha che la grauida ha in se il figlio, & non gli manca. PHI. Se la forma del bello non fusse ne la mente dell'amante sotto spetie di bello, buo-

no & giocondo, non saria esso bello mai amato da lui, che i priui interamente di bellezza, non hanno ne desiano il bello, ma quello chel desia non è del tutto priuato di lui, peroche ha la cognitione sua, & la sua mente è ingrauidata de la forma de la sua bellezza. Ma perche gli manca il principale che è la perfetta unione con esso bello gli uiene il desiderio del principale effetto che manca, & desia fruire con unione il bello, la forma del quale impressa in la sua mente l'incita, come desia la grauida di figliare, & porre in luce l'occulto dentro di lei, si che la madre de l'amore (cioè l'amante) se bene è priuata de l'unione perfetta con l'amata, non è però priuata de la forma esemplare de la sua bellezza, la quale la fà essere amante, o desiderante l'unione di quel bello che gli manca. SO. Mi piace ciò che dici, ma mi resta contra, che parrebbe che la madre amante grauida del bello padre, parturisse, o uero generasse per figlio il medesimo padre, però che tu dici che la generatione, & filiatione non è altro che l'unione, & fruitione del medesimo padre in atto. PHI. Sottilmente arguisci o Sophia, ma se fussi piu sottile, uedresti per solutione che l'atto di fruire il bello con unione, non è propriamente ne totalmente esso medesimo, auenga che sia simil'imo à quello, come il proprio figlio al padre, pur con quella similitudine paterna si gionta qualche impressione materna de la cognitione amante, che nõ saria atto di fruitione se non peruenisse dal conoscente amante nel bello cognito amato, si che egliè uero figlio de li due,

ha la parte materiale de la cognitione materna, & la formale de la bellezza paterna, & come Platone dimostra l'amore è desiderio di grauida, per parturire bello simile al padre, & questo non solamente è l'amore intellettuale, ma ancora il sensuale. SO. Dichiarami come in ciascuno di questi amori consiste la grauidanza col desio di parturire il bello, & perche tanto si desiano le tali Generationi. PHI. Tu uedi quanto non solamente ne l'huomo, ma ancora in ogni animale è il desiderio de la cognitione del simile, & quanti affanni, trauagli, & pericoli li parenti massimamente madri pigliano per la generatione, & educatione de gli suoi figli fino a esponersi a la morte per ben loro. Il fine primo è la produttione del bello simile a quello, di che la madre è ingrauidata, & l'ultimo fine è la desiata immortalità, che non possendo essere perpetui (come dice Aristotile) gl'indiuidui animali desiano & procurano perpetuarsi ne la generatione del simile, la uita & essere del quale molte uolte procurano, piu che la propria, perche gli pare che la sua già passi, & quella è la parte sua che è per essere, & per fare immortale la sua uita, con la continua & simile successione. Ancora questi fini accadono ne l'Anima humana che essendo grauida della bellezza, de la uirtu, & sapientia intellettuale, desia sempre generare simili belli in atti uirtuosi, & habiti sapienti, per che con la uera generatione di quelli s'acquista la uera immortalità, cosi è meglio di quello, che li corpi animati l'acquistano ne la generatione de simi-

li animali, e cosi come le reliquie de padri mancādo loro consisteno, & si perpetuano per li figliuoli, cosi si perpetuano le uirtu de l'Anima (se ben mancano) per li atti uirtuosi, & habiti intellettuali, che gli causano eternità, hai adunque inteso come il padre de l'amore è il bello amato, & la madre è il conoscente amante di quello, la quale ingrauidata di lui ama, & desia parturire simile bello, mediante il quale s'unisce, e fruisce con perpetuità la bellezza uirile. SO. Mi pare hauere assai ben compreso à che modo il bello, o uero bellezza sia il padre de l'amore, & il conoscente & desiderante quello, la madre, la quale ingrauidata da lui desia il parto del simile, che è l'unione e fruitione di esso bello, ma ueggo essendo questo, che ogni cosa consiste ne la bellezza, però che il padre è il bello, e la grauida madre è la forma esemplare conoscitiua di quello, & il desiderato figlio è il tornare per fruitione unitiua in esso bello, & mi marauiglio che facci tanto caso de la bellezza, però che precedendo a ogni amore, saria bisogno che precedessi non solamente al Mondo inferiore, & alla mente astratta de gl'huomini, ma ancora al Mondo celeste, & a tutto l'angelico, come sia che in ciascuno (come già dicesti) ritruoui amore e tutti sieno ueramente amanti. Ancora se ne la somma diuinità è (come qualche uolta hai detto) amore a le sue creature, & ella sia amante di quella (come nelli sacri libri si narra) come si puo immaginare precedētia di bellezza a quella che à tutte sōmamēte precede. PHI. Non ti ma-

rauigliare, o Sophia, che la belleza sia quella che facci ogni amato, amato, & ogni amante, amante, & che sia d'ogni amore principio, mezo, & fine, cioè principio in esso amato, & mezo ne la reuerberatione sua ne l'amante, & fine ne la fruitione, e unione di esso amante nel suo principio amato, però che essendo il primo bello il sommo opifice de l'uniuerso, la belleza d'ogni cosa creata è la perfettione de l'opera fatta in lei dal sommo artefice, & è quella cosa in che l'operato comunica, & somiglia piu a l'operante, è la creatura al creatore, essendo questa la diuinità participata da tutte le parti de l'uniuerso non è strano (ma giusto) che preceda a ogni altra cosa di quello, & sia quella che facci le cose in che si truoua amabili, e l'altre conosciti-ue di quelle amanti, & desiderose de la participatione di quelle e loro, mediante la diuina belleza di tutte opifice, la quale non solamente precede a l'amore che si truoua ne le cose create, sieno corporee, corruttibili, e celesti, o uero in corporee, spirituali, & angeliche, ma ancora precede a l'amore che prouiene da Dio ne le creature, però che quello non è altro che uolere che la belleza de le creature cresca, & s'assomigli alla somma belleza del loro creatore, a l'immagine del quale loro furon create, si che prima in Dio la belleza che l'amore, & essere bello e amabile, precede à l'essere amatore. SO. Veggo quello che rispondi alla mia dimanda, et ancora che paia che satisfacci, a me nõ fà, però che la dignità è tanta es-

dialogo

cellentia di questa bellezza io bene non la comprendo, ne veggo come sia di tanta importantia che habbi a essere principio di tutte le cose degne, & perfette (come la fai). Vorrei che dell'essentia di questa bellezza meglio mi satiasti, mi ricordo bene che una uolta me l'hai diffinita dicendo che la bellezza è gratia, la quale dilettando l'animo col conoscimeto di quella il muove a amare, ma dell'essentia di questa gratia e del troppo che importa nel creatore, e in tutto l'universo mi resta la medesima sete di conoscere, che nella medesima bellezza diffinita. PHI. Ancora mi ricordo hauerti mostrato parte de la spirituale essentia de la bellezza, però ch'io ti feci conoscere che de li cinque sensi esteriori, la bellezza non entra nell'animo humano per li tre loro materiali, cioè ne per il tatto, ne per il gusto, ne per l'odorato, che le temperate qualità ne li dilettevoli tatti venerei, non si chiamano belli, ne manco li dolci sapori, ne ancora li soaui odori, si dicono belli, ma solamente per li due spirituali cioè parte per l'audito per li belli parlamenti, orationi, ragioni, versi, belle musiche, e belle & concordanti harmonie, & la maggior parte per l'occhi, nelle belle figure, e belli colori, e proportionate compositioni, e bella luce, & simili, li quali ti denotano quanto sia la bellezza cosa spirituale, e astratta dal corpo. Ancora t'ho mostrato che le maggiori bellezze consistono ne le parti de l'anima, che sonno piu eleuate dal corpo, come prima ne l'immaginatiua con le belle fantasie, pensieri, & inventioni, & piu ne la ragione intellettiua sepa-

rata

rata da materia con li belli studij, arti, atti, e habiti uirtuosi, e scientie, e piu perfettamente nella mente astratta, con la prima sapientia humana, la quale è uera immagine de la somma bellezza. Si che per questo principiarai à conoscere quãto la bellezza da se è aliena da la materia, e corporeità, & come à quella spiritualmente è comunicata. SO. Pur comunemente il vulgo ne li corpi principalmente pone la bellezza come propria di quelli, & ben pare che a loro piu conuenga, & se le cose che non sonno corpo si chiamano belle, par che sia à similitudine de la bellezza corporea, come si chiamano ancora grandi, come grand'animo, grande ingegno, gran memoria, grand'arte à similitudine de li corpi, però che ne l'incorporei non hauendo in se quantità ne dimensione non possono essere, ne grandi ne piccoli propriamente, se non à somiglianza de mensionati corpi, non meno par che sia la bellezza propria de li corpi, & impropria & per similitudine de l'incorporei. PHI. Se ben nel grande accade questo, per essere la grandezza propria de la quantità, & la quantità del corpo, che ragione hai che cosi sia la bellezza. SO. Oltra luso del uocabulo, che s'appropria alli corpi, quella dal vulgo si reputa essere piu uera bellezza, è ancora qualche ragione che la bellezza pare che sia la proportione de le parti al tutto, e la cõmensuratione del tutto in quelle, & cosi molti de li filosofanti l'hanno diffinita, adunque è propria del commensurabile corpo, e del tutto composto de le sue parti, & presuppone quantità in

corpo propriamente, & se de le cose incorporee si dice, è per/che a similitudine del corpo hanno parti de le quali sonno composte proportionalmēte per ordine, come è l'harmonia, concordanza, & l'ordinata oratione, però si chiamano belli a similitudine del composto, & proportionato corpo, & cosi nelle cosiderationi immaginatiue rationali & mentali, et l'ordine de le parti al tutto, è assimilitudine del corpo, che propriamente è composto di parti commensurate, si chia/mano belle, si che il proprio de la bellezza, come de la grādezza pareria che fussi nel corpo, che è proprio suggetto de la quantità; & compositione de le parti. PHI. L'uso di questo uocabulo bello apresso il vulgo è secondo la cognigni tiōe che li vulgari hāno de la bellezza, che come sia che loro nō possono cōprendere altra bellezza, che quella che gl'occhi corporei comprēdeno, o uero l'orecchie, si credeno oltra quella non essere bellezza, se non qualche cosa fitta, sogniata, o immaginata, ma quelli gl'occhi de la cui mente son' chiari, & ueggono molto piu oltre che li corporei, conoscono molto piu de l'incorporea bellezza di quello che conoscono li carnali de la corporea, & conoscono che quella bellezza che si truoua ne corpi è bassa, piccola, & superficiale, a rispet/to di quella che si truoua ne l'incorporei, anzi conoscono che la bellezza corporea è ombra e immagine de la spirituale, e participata da quella, e non è altro che il risplender' che il mondo spirituale da al mondo corporeo, & ueggono che la bellezza de li corpi non procede da la corporeità, o materia

loro, che se cosi fusse ogni corpo, & cosa materiale saria bella a uno medesimo modo, però che la materia, & corporentia, è una in tutti i corpi, o ueramente de li corpi il maggiore saria il piu bello, il quale molte uolte non è, però che la bellezza richiede mediocrità nel corpo, il maggior' del quale come il minore, e deforme, ma conoscono che ne li corpi uiene da la participatione de l'incorporei loro superiori, & tanto quanto de la participatione loro mancano, tanto sonno deformi, in modo che la deformità è il proprio del corpo e la belleza è aduentitia in lui dal suo bonificante spirituale, A te dunque o Sophia non bastino gl'occhi corporei, per uedere le cose belle, mirale con l'incorporei, & conoscerai le uere bellezze chel vulgo non può conoscere, che cosi come li ciechi de gl'occhi corporei nõ possono cõprẽdere le belle figure, & colori, cosi li ciechi de gl'occhi intellettuali nõ possono cõprẽdere le chiarissime belleze spirituali, ne dilettarsi in quelle, però che non diletta la bellezza, se non chi conosce lei, & chi non gusta quella è priuo di suauissima dillettatione, che se la bellezza corporea che è ombra de la spirituale diletta tanto chi la uede, che se l'usurpa, e conuerte in se, & gli leua la libertà, & la uoglia di quella, che farà quella bellezza intellettuale lucidissima, de la quale la corporea, è solamente ombra & immagine, a quelli che son' degni di uederla. Sia adunque o Sophia di quelle che l'ombrosa bellezza non li rubba, ma quella che è patrona di quella, supprema in bellezza, e dilettatio-

ne. SO. Mi basta questo, perche il vulgo non m'ingamni in quello che dice belleZa, ma uorria che mi soluessi la ragione de la proportione de le parti al tutto che fa per loro, & mostra che la belleZa sia propria de li corpi, & impropria, & per similitudine di quella de l'incorporei. PHI. Questa diffinitione di belleZa detta per alcuni de li moderni filosofanti non è già propria, ne perfetta che se cosi fusse nissun corpo simplice non composto di diuerse, & proportionate parti non si chiameria bello, non saria adunque il Sole, la Luna, & le stelle belle ne la risplendente Venere, ne l'illustro Gioue. SO. Hanno ancora questi la belleZa de la figura circulare che è la piu bella delle figure, la quale è in se tutta, & contiene parti. PHI. La figura circulare è bene in se bella, ma la belleZa sua non e la proportione de le parti, l'una a l'altra ne al tutto, però che le parti sue sonno equali & homogenie, ne le quali non cade proportione alcuna, ne ancor la belleZa de la figura circulare, è quella che fa il Sole la Luna, e le Stelle belle, che se cosi fusse ogni corpo orbiculare haueria la belleZa del Sole, ma la belleZa loro è la lucidità, la quale in se non è figura, ne ha parti proportionate, & cosi il fiammegiante Fuoco, & il fulgente Oro, & le lucide & pretiose Gemme, non sariano belle, però che tutte queste sonno simplice, & d'una natura le parti & il tutto senza diuersità proportionata, ancora secondo loro solamente il tutto saria il bello, & nissuna de le parit saria bella se non in comparatione al tutto, ancora tu ue-

drai un' viso qualche uolta essere bello, qualche uolta nõ,
essendo pur' sempre la proportione de le parti al tutto una
medesima, pare adunque che la bellezza, & oltre à quella
e piu (che secondo loro) li uaghi colori non sariano belli,
ne la luce che è il piu bello del Mondo corporeo, et quella
che gli dà la bellezza si potria chiamar' bella, et cosi ne l'au-
dito la suaue uoce non si diria come si dice bella, & se la
bellezza de la musica uogliono che sia la concordantia de le
parti, la bellezza intellettuale qual' sarà, & se diranno che
è l'ordine de la ragione, che diranno ne l'intelligentia de le
cose simplici, & de la purissima diuinità, che è somma bel-
lezza, si che se bene consideri trouarai, che quantunque ne le
cose proportionate, & concordanti si truoua bellezza, la
bellezza è oltre la loro proportione, onde non solamente ne
li composti proportionati si truoua, ma ancor' piu ne' simpli-
ci. SO. Adunque l'improportionati potriano essere belli.
PHI. Non già che l'improportionali sono defettuosi, e gat-
tiui, & nissuno gattiuo è bello, ma non però la proportione
è essa bellezza, che di quelli che non sonno ne' proportionati,
ne improportionati, perche non sonno composti si truouano
bellissimi, & piu che ne li proportionati e concordati son-
no alcuni non belli, però che ogni bello e buono, & ne le co-
se gattiue si truoua ancor' proportione & concordantia, si
dice apresso li mercatanti chel codicioso, & il trappolatore
s'accordano presto, & il timore s'accompagna con la crudeli-
tà, & la prodigalità con la rubbaria, non è adunque ogni bel-

lo proportionato, ne ogni proportionato bello (come costoro hanno pensato). SO. Che è adunque la bellezza de le cose, corporee, chi fà che le figure, e li corpi bene proportionati sieno belli, se la bellezza non è la proportione. PHI. Sappi che la materia fondamento di tutti li corpi inferiori è da se deforme, & madre d'ogni deformità in quelli, ma informata in tutte sue parti per participatione del mondo spirituale si rende bella, si che le forme radiate in lei da l'intelletto diuino, & da l'anima del mondo, o uero dal Mondo spirituale, e dal celeste sonno quelle che gli leuan' la deformità, & porgeno la bellezza, si che la bellezza in questo mondo inferiore uiene dal mondo spirituale, e celeste, cosi come la bruttezza, e deformità è propria in lui da la sua deforme, & imperfetta materia, di che tutti li suoi corpi son' fatti. SO. Adunque ogni corpo saria egualmente bello, perche sonno dal mondo superiore essentialmente informati. PHI. Ti concedo che ogni corpo ha qualche bellezza, la qual' gli uien' da la forma che informa la sua materia deforme, ma non son' belli egualmente, però che le forme non in un' modo perfettamente tutti l'inferiori corpi, ne d'una maniera in tutti leuan' la deformità de la materia, anzi in alcuni leuan' poca parte di questa deformità, & in altri piu, & piu gradualmente, & tanto quanto piu de la deformità materiale basta à leuar' la forma, tanto rende il corpo piu bello, et quanto meno, men' bello, et piu deforme, & questa differentia non è solamente ne la diuersa spetie de li corpi del mondo inferiore, ma ancora ne li diuersi indiuidui

d'una spetie, che uno huomo e piu bello de l'altro, e uno cauallo piu bello de l'altro, perche la forma essentiale sua meglio ha dominato la materia, onde piu ha possuto leuare de la deformità di quella, et renderlo bello. SO. Et donde uiene che li proportionati corpi ne paiano belli? PHI. Peròche la forma che meglio informa la materia, fà le parti del corpo frà se stesse col tutto proportionate, e ordinate intellettualmente, & ben disposte a le sue proprie operationi & fini, unificando il tutto et le parti, sieno diuerse, o simili, cioè homogenie, o terrogenie nella meglio forma che è possibile, per che il tutto sia perfettamēte informato e uno, & cosi si fa bello, et quando la materia è inobbediente non può cosi unire, e ordinare le parti intellettualmēte nel tutto, et resta men' bello, e deforme, per la disobbedientia de le forme materia alla informante, & bellegiante forma. SO. Mi piace conoscere qual' sia la bellezza ne' corpi inferiori, & chi la fà, & donde uiene, ma mi resta un' dubbio, parte de li dubbij tuoi, contra quelli che dicono la bellezza essere proportione, però che i uaghi colori sonno belli, & non son' uniti di forma, & cosi la luce è bellissima, & non ha parti informate, & unite nel tutto, e ancora il sole la Luna, & le stelle se ben' sonno corpi non hanno materia di forme, ne forma che l'informi; Perche adunque son' belli, & oltre la musica, harmonia, la soaue uoce, & l'eleganti orationi, li resonanti uersi, non hanno già materia di forme, ne forma, che l'informi, & pur' son' belli, & finalmente le cose

belle dell'immaginatione, & la ragione, & de la men/ te humana (che hai detto) non hanno già compositione di materia, ne forma, & pur son' li piu belli del Mon/ do inferiore. PHI. bene hai domandato, & già io ero per dichiararti la belleZa di questi, se bene tu non me hauessi assalito; Nel Mondo inferiore tut/ te le belleZe sonno de le forme (come t'ho detto) le quali quando ben' conuinceno la materia de forme, & domi- nan' la roza corporentia fanno li corpi belli, & loro in se è giusto che sian' piu belli, o uero belleZa, poi che bastano a far' del brutto bello, che se non fusseno belli, o sariano brut- ti, o neutrali, cioè ne belli ne brutti, et se brutti come fan' bel- li per sua essentia, che un' contrario essentialmente non può operare contrario di lui, ma piu presto simile, se neutrali per che fanno piu presto belli che brutti, & ciò in tutte loro segue sempre, necessario è adunque concedere che le forme sien' piu belle che l'informati da quelle, li colori adunque son- no belli, perche son' forme, & se per loro li corpi ben' colo- riti si fãno belli, tanto piu essi medesimi debbeno essere bel- li, o belleZa, & molto piu la propria luce, che ogni colore, & colorato fa belli, & è propriamente forma ne li corpi astratti, & immista con la corporentia, (come già hai in/ teso) & si legge madre de le uaghe belleZe del mondo in/ feriore, è giusto che sia bellisima; Il Sole, la Luna, le Stelle, per la luce loro sõno belli, la quale in tutte ha ragione di for ma, e loro stessi (secondo dice Themistio) si possono chiama- re forme,

re forme, piu presto che corpi informati, essendo il Sole Padre de la bella luce, è giusto che sia capo de la bellezza corporea, & di poi gl'altri corpi celesti lucidi, che prima da lui participan' sempre la luce, & di poi fà ancora belli tutti li corpi inferiori lucidi & coloriti, & massimamente il Fuoco fiammeggiante, per essere piu formale, & manco corporeo per la sua sottilità & leggierezza, & perche piu participa la luce solare, et pare la formalità sua, in ciò che da nissuno altro elemento contrario si lascia uiolare, ne alterare se del tutto non si corrompe, però che nissun' altro elemento il può infrigidare, ne humettare, ne indurre in lui qualità contraria a la sua propria natura mentre che è fuoco, come fà egli ne gl'altri elementi, che esso scalda lacqua, & la terra, & disecca l'Aere contra loro proprie nature, & uniuersalmente la luce in tutto il mondo inferiore. è forma, la quale leua la bruttezza de la tenebrosità de la materia deforme, & perciò quelli corpi che piu la participano, rende piu belli, onde ella è giusto che sia bellezza uera, & il Sole dal quale depende è fontana de la bellezza, e le stelle e la Luna sonno suoi primi condotti, & li piu degni participi; L'harmonia è bella, però che è forma spirituale ordinatiua, & unitiua de le molte & diuerse uoci, in unica, & perfetta consonanza, per modo intellettuale, & le soaui uoci son' belle, perche son' parte de l'harmonia, & participando la forma del tutto, participan' la suo bellezza; la bellezza de l'oratione uiene da la bellezza spirituale ordinatiua, & uni-

dialogo

tiua di molte, & diuerse parole materiali in unione perfetta intellettuale in qualche parte di harmonica bellezza, si che con ragione si puo dire piu bella che l'altre cose corporee, & cosi li uersi ne li quali è la bellezza intellettuale hanno piu de la bellezza harmonica resonante; Le bellezze de la cognitione, & de la ragione, & de la mente humana, manifestamente precedeno ogni bellezza corporea, però che queste sono uere, formali, & spirituali, & ordinano, & uniscano li molti & diuersi concetti de l'anima sensibili, & rationali, & ancora porgeno, & participano bellezza dottrinale ne le menti disposte di riceuere bellezza, & ancora bellezza artifitiale in tutti li corpi che per artifitio son' fatti belli, si che la bellezza in tutto il Mondo inferiore, procede dal Mondo spirituale ne le forme, & mediante le forme ne li corpi, le qual' forme, o uero bellezze formali, sempre sonno astratte da la materia, però che non hanno compagnia di materia deforme che impedisca mai la sua bellezza, & però le uirtù, & sapientie son' sẽpre belle, ma li corpi informati qualche uolta, belli & qualche uolta nò, secõdo si truoua la materia obbediẽte, o resistẽte a la bellezza formale. SO. Intendo à che modo tutta la bellezza naturale del mondo corporeo deriua da la forma, o forme che informano li corpi in materia di quello, ma mi resta a intendere la bellezza de le cose artifitiali donde dipende, poi che non uiene dal spirituale, o uer' celeste, l'origine de le forme naturali, ne è del numero e natura di quelle. PHI. Cosi come la bel-

leZa de le cose naturali deriua da le forme naturali essentiali, o uero accidentali, cosi la belleZa de le cose artificiate deriua da le forme artifitiali, onde la diffinitione de l'una, & de l'altra belleZa è una medesima distribuità a tutte due. SO. Et qual' saria la loro diffinitione. PHI. Gratia formale che diletta, & muoue chi la comprende a amar', & questa gratia formale, cosi come ne li belli naturali è di forma naturale, come ne li belli artifitiati è di forma artifitiale, & per conoscere che la belleza de' corpi artifitiati uiene da la forma de l'artifitio, immagina due peZi di legno eguali, & che ne l'uno s'intagli un' bellissima Venere, & ne l'altro nò, conoscerai che la belleZa di Venere non uiene dal legno, che l'altro pari legno, non è già bello, resta che la forma, o figura artifitiata è la sua belleza, & quella che la fa bella, & cosi come le forme naturali de' corpi deriuano da incorporea, & spiritual' origine, la qual' è l'Anima del Mondo, & oltra dal primo, & diuino intelletto, ne li quali due prima tutte le forme esisteno con maggior' essentia, perfettione, e belleZa, che ne li diuisi corpi, cosi le forme artifitiali deriuano da la mente de l'artifice humano, ne la qual' prima esisteno maggior' perfettione e belleZa, che nel corpo bellamente artifitiato, & cosi come leuando per consideratione del bello artifitiato la corporentia non resta altro che l'Idea, la quale è in mente de l'artifice, cosi leuando la materia de belli naturali, restano solamente le forme Ideali presistenti ne l'intelletto pri-

mo, & da lui ne l'anima del Mondo. Ben'conoscerai o Sophia quanto piu bella debbe essere l'Idea de l'artifitio unita ne la mente de l'artifice, che quando si truoua nel corpo distribuita, & smembrata, però che ogni bellezza, & perfettione cresce l'unione, & la diuisione la sminuisce, & le parti de la bellezza de la statua di Venere nel legno sonno diuise ciascuna per se, onde fanno lenta, e debile la sua bellezza, in respetto di quella che è ne l'anima de l'artefice, però che in lei consiste l'Idea de l'arte con tutte le sue parti complicate insieme, in modo che l'una fauorisce l'altra, & la fa crescere in bellezza, e la bellezza di tutti insieme stà in ogn'una, & quella di ciascuna in tutti senza alcuna diuisione, o discrepantia, di manera che chi uedessi l'una, e l'altra conosceria che senza comparatione è piu bella l'arte, che l'artifitiato come quella che è causa de l'artifitiata, la quale ne la compagnia de li corpi perde de la sua perfettione, tanto quanto li corpi guadagnano in quella. però che quanto piu il rozzo corpo, & brutto è ritirato da la forma, tanto l'artifitiato rende piu bello, & quanto piu la forma è tirata e impedita dal corpo, tanto men'bello resta il composto artifitiato. Resta adunque che la forma senza corpo è bellissima, si come il corpo senza la forma è bruttissimo, & de la maniera de le cose artifitiali, sonno le neutrali, che quelle forme che li corpi naturali fan'belli, è manifesto che ne la mente del sommo Artefice, & uero Architettore del Mondo, cioè ne l'intelletto diuino si truouino molto più belle, però

che iui son' tutte insieme astratte di materia, di mutatione, o alteratione & d'ogni maniera di diuisione, & moltitudine, e la belleza di tutte insieme fà bella ogn'una, e la bellezza di ciascuna si truoua in tutti. Si truouano di poi tutte le forme ne l'anima del mondo, che è il secondo Artefice di quello, non già in quel grado di bellezza, che è nel primo intelletto architettore, però che ne l'anima non sonno in quella pura unione, ma con qualche moltitudine, o diuersità ordinata, però che essa è in mezo frà il primo opifice, & le cose artifitiate, ma sono iui in molto maggior' grado di bellezza che in esse cose neturali, però che iui si truouano spiritualmente tutti in unione ordinata astratte di materia, di alteratione, & moto, & da lei emanano tutte l'anime, & forme naturali nel Mondo inferiore, diuise in diuersi corpi di quello, sottoposte tutte a l'alteratione & moto, con la successiua generatione, & corruttione, escetto solo l'Anima humana rationale, di corruttione, alteratione, & moto corporeo, pur' con qualche moto discorsiuo, & recettione de le spetie, in modo spirituale, però che ella non è mista col corpo, come l'altre anime, & forme neturali, de le quali pure (pur' come habbiamo detto de l'artifitiali) quelle che meno son' miste col corpo, son' piu belle in se, & rendono li suoi corpi piu belli, & quelli che hanno piu mescolanza con la corporentia sonno men' belli in se, & rendono li suoi corpi deformi, & il contrario ne li corpi neturali, che il piu eleuato da la forma, & piu sottoposto a lei è il piu bello, & quello

che resiste a la sua forma, & la retira à lui è il brutto; Tu o Sophia potrai conoscere per questo discorso, come la bellezza de li corpi inferiori naturali, & artifitiati non è altro che la gratia che ha ogn'uno di loro da la sua propria forma sustantiale, sia o accidentale, o uero di sua forma artifitiale, & conoscerai che le forme in se a l'un modo, & a l'altro sonno piu belle, che l'informate da quelle, & nel loro essere spirituale, sonno molto piu eccellenti in bellezza, che nel suo essere corporale, ben'che la sua bellezza corporale s'apprenda con gl'occhi corporei, & parte per l'orecchie, e la spirituale nò, perche s'apprende per gl'occhi de l'Anima, o de l'intelletto proportionati à lei, & degni di uederla. SO. A che modo gl'occhi de l'Anima nostra, & intelletto si proportionano a le bellezze spirituali? PHI. Però che l'Anima nostra rationale per essere immagine de l'Anima del mondo è figurata nascosamente di tutte le forme esistenti in essa anima mondana, & però con discorso rationale (come simile) distintamente le conosce, et gusta la sua bellezza, & l'ama, & il puro intelletto che riluce in noi è similmente immagine de l'intelletto puro diuino disegnato de l'unità di tutte le Idee, il quale in fine de nostri discorsi rationali ne mostra l'essentie Ideali in intuitiua, unica, & astrattissima cognitione, quando il merita nostra bene habituata ragione. Si che noi con gl'occhi de l'intelletto possiamo uedere in uno intuito la somma bellezza del primo intelletto, & Idee diuine. Vedendola ne diletta, & noi l'amiamo, &

con gl'occhi de l'anima nostra rationale con ordinato discorso possiamo uedere la bellezza de l'anima del mondo, & in lei tutte l'ordinate forme, la quale ancora grandemente ne diletta, & moue a amare. Sonno ancora proportionate a queste due bellezze spirituali del primo intelletto, & de l'anima del Mondo, le due bellezze corporee, quella che s'acquista per il uedere, & quella che s'acquista per l'audito, come loro simulacri, & immagini. Quella del uiso è immagine de la bellezza intellettuale, però che tutta consiste in luce, & per la luce s'apprende, & già tu sai che il sole, e la luce sua è immagine del primo intelletto; Onde così come il primo intelletto illumina cō la sua bellezza gl'occhi del nostro intelletto, & li empie di bellezza: Così il Sole immagine di quello, con la sua luce (ch'è splendore di esso intelletto, fatto forma & essentia di esso Sole) illumina i nostri occhi, & li fa comprēdere tutte le lucide bellezze corporee, & quella che s'acquista per l'audito è immagine de la bellezza de l'Anima del Mondo, però che consiste in concordantia, Harmonia, & ordine, così come esisteno le forme in quella in ordinata unione, & così come l'ordine de le forme che è ne l'anima del mondo abbellisce l'anima nostra, & da quella si comprēde, così l'ordinationi de le uoci in harmonico canto, in sententiosa oratione, o in uerso, si cōprēde dal nostro audito, et mediāte quelle diletta la nostra anima per l'harmonia, & concordia di che lei è figurata da l'anima del mondo.
SO. Ho conosciuto come le bellezze corporee, così le uisioni

come l'auditi sonno immagini, & simulacri de le bellezze spirituali del primo intelletto, & anima del mondo, & che si come gl'occhi, & l'orecchie sonno quelli che comprendono le due bellezze corporee, cosi la nostra anima rationale, & mente intellettiua, sonno quelle che apprendono ambe le bellezze spirituali. Ma mi resta in dubbio, ch'io ueggo che la nostra anima, & mente intellettiua, sonno quelle che per uia de gl'occhi, & orecchie conoscono, & giudicano le bellezze corporee, & si dilettano in quelle, et l'amano che gl'occhi, & orecchi proprij non pare che sieno altro che condutti, & uie de le bellezze corporee a l'anima, & intelletto nostro. Parrebbe adunque che loro uersassino piu presto, & propriamente circa le bellezze corporali, che circa le spirituali, come hai detto. PHI. Non è dubbio che l'Anima è quella che conosce giudica, & sente tutte le bellezze corporee, & si diletta in quelle, & l'ama, & non gl'occhi, & l'orecchie se bene le portano, però che se fussino questi li conoscitori, & amatori de la bellezza, seguiria che ogn'uno egualmente conosceria le bellezze de le cose corporee, et egualmente si dilettaria di quelle, & l'amaria, perche tutti hanno occhi, & orecchie, perche tu uedrai molte cose belle che da molti chiari occhi nõ sono conosciute, ne porgeno à quelli che le ueggono dilettatione ne amore, & quanti huomini di buono audito uedrai, che non gustano la musica, ne li pare bella, ne l'amano, & altri che li belli uersi, & orationi li pareno inutili. Pare adunque che il conoscimento de le bel-

leZe corporee, & la dilettatione, & amore di quelle non consista ne gl'occhi, & orecchie, donde passano, ma ne l'anima doue uãno. S O. Ancora che in questo tu fauorisci il mio dubbio t'interromperò la risposta, fin' che mi dica la ragione, perche tutte l'anime egualmente non hãno cognitione, dilettatione, & amore del bello, poi che tutti gl'occhi, & orecchi il porgeno. P H I. La risposta di questa uedrai insieme con la solutione del tuo dubbio se mi lascierai dire. Tu sai che le belleZe corporee sonno gratie formali, & già t'ho detto che tutte le forme astratte in ordine unitiuo si truouano spiritualmente ne l'anima del mondo, de la quale è imagine l'Anima nostra rationale, però che l'essentia sua è una figuratione latente di tutte quelle spiritual'forme, per impressione fatta in lei da l'Anima del Mondo sua esemplare origine. Questa latente figuratione è quella che Aristotile chiama potentia, & preparatione uniuersale ne l'intelletto, possibile a riceuere, & intendere tutte le forme & essentie, però che se non fussero in lei tutte in modo potentiale o uero latente, non potria riceuerle, et intenderle ogn'una di loro in atto, & per presistentia. Dice Platone chel nostro discorso et intẽdere è reminiscẽtia de le cose antesisten ti ne l'Anima, in modo d'obliuione, che è la medesima potentia d'Aristotile, & il modo latente ch'io ti dico. Adunque conoscerai che tutte le forme, & spetie non saltano de li corpi ne l'Anima nostra, che migrare d'un suggetto ne l'altro è impossibile. Però representati per li sensi, fanno rilu

dialogo

cere quelle medesime forme, & essentie che innanzi erano latenti ne l'anima nostra. Questa rilucentia Aristotile la chiama atto d'intendere, & Platone ricordo, l'intentione è una in diuersi modi di dire. E` adunque la nostra Anima piena de le bellezze formali, anzi quelle sonno sua propria essentia, & se sonno ascoste in lei, non uiene la latentia per parte sua ne l'intelletto, che la fà essentiale, ma da parte de la colligatione, & unione che ha col corpo et materia humana, che se bene non è mista con quella, solamente l'unione, & colligatione mista che ha con lei, fà che l'essentia sua (ne la quale è l'ordinatione de le bellezze formali) uiene ombrata, & oscura, in modo che bisogna la representatione de le bellezze diffuse ne li corpi, per dilucidare quelle latenti ne l'Anima. Ma essendo questa latentia, & tenebrosità molto diuersa ne l'anime de l'indiuidui humani, secondo la diuersità de l'obbedienti de' corpi, & materie loro a le sue anime. Interuiene che l'Anima d'uno, conosce facilmente le bellezze; & quella d'un'altro con piu difficultà, & quella di qualche altro a nissun modo le può conoscere, per la rozeza de la sua materia, la quale non lascia lucidare la tenebrosità che lei causa ne l'Anima, & però uedrai che uno huomo le conoscerà prontamente, & da se stesso, & l'altro harà bisogno di eruditione, & l'altro non riescie mai erudito. Ancora uedrai una Anima conoscere facilmente alcune bellezze, & altre bellezze con difficultà, però che la materia sua è piu proportionata, & simile ad alcu-

ni corpi, & cose belle che à l'altri; Onde la latentia, et ombria de le belleze ne l'animo suo non è eguale in tutti, per il che parte di quelle facilmente conosce l'anima per representatione de suoi sensi, & parte nò, & in questo si truouano tanti modi di diuersità ne gli huomini, che sono incōprensibili. Potrai adunque conoscere che tutte le belleze de l'Anima nostra naturale indutte da li corpi son' quelle formali belleze che l'Anima del Mondo ha prese da l'intelletto, & distribuite per li corpi mondani, & quelle proprie belleze de le quali essa a immagine, & similitudine sua figurò, & informò la nostra Anima rationale. Facilmente adunque potremo da la cognitione de le belleze corporee uenire ne la cognitione de la belleza de la nostra propria intellettiua, & de la belleza de l'Anima del Mondo, & di quella mediante la nostra pura mente intellettuale, ne la somma belleza del primo intelletto diuino, come de la cognitione de l'immagine a la cognitione de l'esemplari de li quali sonno immagini. Sonno adunque le belleze corporee nel nostro intelletto spirituali, & come tali si conoscono da lui, & però t'ho detto che gl'occhi de l'anima nostra rationale, & mente intellettuale conoscono le belleze spirituali, ma la rationale conosce le belleze de le forme che sōno ne l'Anima del mondo, mediante il discorso che fà de le belleze corporee mondane immagini, & causate da quelle. Ma la pura mente conosce direttamēte in uno intuito l'unica belleza de le cose, Idee del primo intelletto, che è

la finale beatitudine humana, & conoscerai che quelle anime che dificilmẽte conoscono le bellezze corporee, cioè la spiritualità che è in quelle, & cõ difficultà le possono estrahere da la bruttezza materiale, & deformità corporea; Sonno ancor' dificili nel conoscere le bellezze spirituali di essa anima, cioè le uirtù, scientie, & sapientie, e cosi come non ostante che ogn'uno che ha occhi uegga le bellezze corporee, non però ciascuno le conosce per belle, ne si diletta in quelle, ma solamente l'amatori l'uno piu de l'altro, secondo ha piu de l'amatorio. Cosi se ben' tutte l'anime conoscono le bellezze spirituali, non tutte le reputano belle a un' modo, ne à tutte la loro fruitione diletta, ma solamente a l'anime amatorie, & a una piu che a un' altra, secondo è piu connaturata del spiritual'amore. SO. Intendo à che modo l'anima nostra conosce spiritualmente le bellezze, prima le corporee, & dipoi per quelle l'incorporee, le quali presisteno nel primo intelletto, & ne l'Anima del Mondo, in modo chiarissimo, & risplendente, ne la nostra anima rationale ombrosa, & latente, & intendo che cosi come quelli che piu perfettamente conoscono le bellezze l'amano, & l'altri nò; Cosi quelli che piu conoscono de l'incorporee, sonno ardenti amatori di quelle, & l'altri nò, & m'hai ancora detto che quelli che conoscono bene l'incorporee bellezze, & l'apprendono con facilità, sonno quelli che meglio, & piu prontamente conoscono le bellezze incorporee de l'intelletto, & anima superiore; Contra che mi occorre uno non piccolo dub-

bio, però che se l'amore de la bellezza si causa da la perfetta cognitione di quella, segue che così come quelli che bene conoscono le bellezze corporee, son' quelli che bene conoscono l'incorporee. Così quelli che intensamente amano le bellezze corporee, sonno li primi amatori de le bellezze incorporee intellettuali, come la sapientia, & la uirtù, di che il contrario è manifesto, che quelli che molto amano le bellezze corporee son' nudi de la cognitione, & amore de le bellezze intellettuali, & quasi ciechi in quelle, & così quelli che ardentissimamēte amano le bellezze intellettuali sogliono sprezare le corporee, abbandonarle, odiarle, e fuggire da quelle. PHI. Mi piace intendere il tuo dubbio, per che la solutione di quello ti mostrarà à che modo le bellezze corporee si debbino conoscere, & amare, & a che modo si debbino fuggire, e odiare, & qual'è la perfetta cognitione, e amore di quelle, & quale è il falso sofistico, e apparente. Tu hai inteso che l'anima è mezo frà l'intelletto, & il corpo, non solamente dico l'anima del mondo, ma ancora la nostra simulacro di quella; ha adunque la nostra anima due faccie (come t'ho detto de la Luna uerso il Sole, & la terra) l'una faccia, uerso l'intelletto suo superiore, l'altra uerso il corpo inferiore allei. La prima faccia uerso l'intelletto è la ragione intellettiua, con la quale discorre con uniuersale, & spirituale cognitione estrahendo le forme, & essentie intellettuali da li particulari & sensibili corpi, conuertendo sempre il Mondo corporeo ne l'intellettuale; La

seconda faccia che è uerso il corpo, è il senso che è cognitione particolare de le cose corporee aggiunta, e mista la materialità delle cose corporee conosciute. Queste due faccie hanno contrarij, o uero oppositi moti, così come l'Anima nostra con la prima faccia, o uero cognitione rationale, fa del corporeo incorporeo, così de la seconda faccia, o uer' cognitione sensibile accostandosi essa a li sensati corpi, & mescolandosi seco, contrahe l'incorporeo al corporeo. Le bellezze corporee si conoscono da l'Anima nostra in questi due modi di cognitione, con l'una & l'altra faccia, cioè sensitiuamente, & corporalmente, o rationalmente, & intellettuamente, & secondo ogn'una di queste due cognitioni delle bellezze corporee si causa ne l'Anima l'amor' di quelle, cioè per la cognitione sensibile amor' sensuale, & per la cognitione rationale amor' spirituale, sonno molti che la faccia de l'anima uerso li corpi hanno luminosa, & l'altra uerso l'intelletto oscura, & ciò uiene per essere l'anima loro sommersa & molto adherente al corpo, & il corpo inobediente, & poco uento da l'anima. Questi tutta la cognitione che hanno de le belleze corporee, et sensibili, & così tutto l'amore che hanno a quelle è puro sensibile, & le bellezze spirituali non conoscono, ne amano, ne si dilettano in quelle, ne le stimano degne d'essere amate, & questi tali sonno de gl'huomini l'infelicissimi, & poco differenti da gl'Animali bruti, & quel che ha di piu è lascivia, & libidine, concupiscentia, & cupiditià, & auaritia, &

altre passioni, e turbationi che fanno gl'huomini non solamente uili, & indegni, ma ancora laboriosi, & insatiabili, & sempre turbati, & inquieti con nissuna satisfattione, et contentezza, però che l'imperfettione di tali desiderij, e dilettationi gli leua ogni fine satisfattorio, & ogni tranquilla contenteza, secondo la natura de l'inquieta materia, madre de le bellezze sensibili. Sonno altri che piu ueramente si possono chiamare huomini, che la faccia de l'anima che è uerso l'intelletto, è non men' luminosa che quella, che è uerso il corpo, & alcuni ne li quali è molto piu lucida, questi dirizano la cognitione sensibile a la rationale come proprio fine, & tanto reputano bellezze le sensibili con l'inferior' faccia quanto si caua da quelle le rationali bellezze con la superiore che è la uera bellezza (secondo t'ho detto) & se bene adheriscono l'Anima spirituale con la faccia inferiore a li corpi per hauere de la loro bellezza cognitione sensibile, di continente di contrario moto eléuano le spetie sensibili con la faccia superiore rationale, cauando da quelle le forme & spetie intelligibili, riconoscendo essere quella la uera loro, & lasciando il corporeo del sensibile, come brutto & scorza de l'incorporeo, o uero ombra, o immagine sua, & del modo che dirizano l'una cognitione a l'altra, cosi dirizano l'uno amore a l'altro, cioè il sensibile a l'intelligibile, che tanto amano le bellezze sensibili, quanto le cognitioni loro inducono a conoscere, & amare le spirituali insensibili, le quali come uere bellezze solamente amano,

& nella fruitiõe di quelle si dilettano, et nel resto de la corporentia, & sensualità non solamente non hanno amore, ne dilettatione in quella, ma l'odiano come brutta materiale, & fuggono da quella come da cõtrario nociuo, perche la mescolanza de le cose corporee impedisce la felicità de l'anima nostra, priuandola con la luce sensuale de la faccia inferiore, de la luce intellettuale in la faccia superiore, che è la sua propria beatitudine, & cosi come l'Oro quando ha la lega, & mescolanza de li rozi metalli, & parte terrestre, non può essere bello, perfetto, ne puro, che la bontà sua consiste in essere purificato d'ogni lega, & netto d'ogni roza mescolanza. Cosi l'anima mista de l'amor' de le bellezze sensuali non può esser' bella, ne pura, ne uenire in sua beatitudine, se non quando sarà purificata, & netta de l'incitationi a le bellezze sensuali, & all'hor' uiene à possedere la sua propria luce intellettiua senza impedimento alcuno, la quale è la felicità; T'inganna adunque o Sophia di quale è la maggior' cognitione de le bellezze sensuali; Tu credi che sia in quello che le conosce in modo sensitiuo materiale, non estrahendo da quelle le bellezze spirituali, & erri, che questa è imperfetta cognitione de le bellezze corporee, che chi fà del accessorio principale, non ben' conosce, & chi lassa la luce per l'ombra, non ben' uede, & chi lassa d'amare la forma originale per amare il suo simulacro, o immagine, se stesso odia, la perfetta cognitione de le bellezze corporee, è in conoscerle di modo che facilmente si possino estrahere da

quelle

quelle belleze incorporee, & all'hora la faccia inferiore de l'anima nostra che è uerso il corpo, ha il conueniente lume quando serue al lume de la faccia superiore intellettiua, & è accessoria, & inferiore, e uehiculo di quella, & se li cede, è imperfetta l'una & l'altra, & resta l'anima improportionata & infelice. Adunque l'amore de le belleze inferiori all'hora è conueniente & buono, quando è solamente per distillare di quelle le belleze spirituali, che sonno le uere amabili, & l'amore è principalmente in quelle, & ne le cose corporee accessorie per loro, che cosi come gl'occhiali tanto son' buoni, belli, & amati, quanto la chiareza loro è proportionata a la uista, & gl'occhi, & serueno bene quelli ne la representatiõe de le spetie uisiue. Essendo piu chiari, & improportionati son' tristi, non solamente inutili, ma nociui, & impedienti de la uista. Cosi tanto è la cognitione de le belleze sensitiue, buona & causatrice d'amore, & diletto, quanto si diriza a la cognitione de le belleze intellettuali, & induce l'amore & fruitione di quelle, et quando è improprortionata, e non dirizata in questo, è nociua, impediente de le belleze del lume intellettuale, in che consiste il fine humano. Aduertisce adunque o Sophia che non t'infanghi nell'amore, & dilettatione de le belleze sensuali, tirando l'anima tua dal suo bello principio intellettuale, per sommergela nel pelago del deforme corpo, & brutta materia. Non t'interuenga quel de la fauola, di quello che uidde belle forme sculpite in acqua brutta, che uolse le spal-

le all'originali, & seguito l'ombrose immagini, et si buttò, et annegò frà loro ne le turbide acque. SO. Mi piace la tua dottrina in questo, & desidero imitarla, & conosco quanto fallo può cadere ne la cognitione, & amore de le belleze corporee, & il gran'risico che in quelle si corre, & distintamente ueggo che le belleze corporali in quanto son'belleze, non sonno corporali, ma la sola participatione che li corporali hãno con l'incorporali, o uero il lustrore che li spirituali infondeno ne li corpi inferiori, le belleze de quali sonno ueramente ombre, & immagini de le belleze incorporee intellettuali, & chel bene dell'anima nostra è ascendere da le belleze corporali ne le spirituali, & conoscere per l'inferiori sensibili, le superiori belleze intellettuali, ma con tutto questo mi resta desiderio di sapere che cosa è questa belleza spirituale, che fà ogn'uno dell'incorporei bello, & ancora si comunica a li corpi, non solamente a li celesti in gran' modo, ma ancora all'inferiori, & corruttibili, secondo piu & manco, ancora si participa, (et piu che a tutti) a l'huomo, principalmente a la sua anima rationale, & mente intellettiua. Che cosa è adunque questa belleza che cosi si sparge per tutto l'uniuerso, & in ciascuna de le sue parti, & per lei tutti li belli è ciascuno di loro fatto bello, che se bene m'hai dichiarato che la belleza è gratia formale la cui cognitione ne muoue a amare, questa è solamente la belleza de li corpi formati, & de le loro forme, ma come questa sia ombra & immagine de l'incor-

porca, uorria sapere precisamente che cosa è questa bel-leza incorporea, da la quale la corporea depende, che quãdo saprò questo, conoscerò quel che è uera belleza che per tutti si distribuisce, & non harò bisogno di particulare cognitione, & diffinitione de la belleza corporea, la quale m'hai dato, però che la diffinitione de la corporea non è la diffinitione di sua belleza, ma di lei in corpo, & non sò quel che la medesima belleza sia in se stessa, fuor' de li corpi, la qual cosa principalmen-te desidero sapere. Pregoti con l'altre cose ancora questa ne uogli mostrare. PHI. Cosi come ne li belli ar-fitiati (secondo già hai inteso) la belleza non è altro che l'arte de l'artefice participata diffusamente in essi corpi artifitiati, & in loro parti; Onde la uera & prima belleza artifitiale, è essa scientifica arte presistente ne la mente de l'artefice, de la quale le belleze dell'artifitiati corpi dependono, come di loro prima Idaea à tutti co-municata. Cosi la belleza di tutti li corpi naturali, non è altra che il splendore di loro Idee, onde esse Idee son-no le uere belleze, per le quali tutti li corpi son' belli. SO. Tu mi dichiari la cosa per quello che non è me-no occulto che lei. Mi dici che le uere belleze son-no le Idee, e à me non è men' bisogno dichiararmi che co-sa è Idea, di quello che sia belleza; Massimamente che l'essere de le Idee (come tù sai) è molto più asco-so da noi, che l'essere di essa belleza. Vuoi adunque di-

chiarare il piu manifesto con l'ascoso, tanto piu che oltra che è piu occulto l'essere de la Idea, che quello de la bellezza, è molto piu dubbioso & incerto, però che tutti concedono essere una uera bellezza, da la quale tutte l'altre depen dono, & molti de li Filosofi sapientissimi niegono l'essere de le Idee Platonice (come è Aristotile & tutti li suoi seguaci Peripatetici) Come vuoi adunque dichiararmi il certo per il dubbioso, et il piu manifesto per l'occulto. PHI. Le Idee non sono altre che le notitie de l'uniuerso creato con tutte le sue parti presistenti ne l'intelletto del sommo opifice, et creatore del mondo, l'essere de le quali nissuno de li suggetti de la ragione il puo negare. SO. Dimmi pur' la ragione perche non si può negare. PHI. Però che sel mondo non è prodotto a caso, come si mostra per l'ordine del tutto, & de le parti, bisogna che sia prodotto da mente, o intelletto sapiente, il quale il produce in quello perfettissimo ordine, e corrispondente proportione che tu, & ogni sapiente discerni in quello. Il quale non solamente è mirabilissimo nel tutto, ma ne le piu minime de le parti sue a ogni sapiente chel considera, è in grande ammiratione, & nell'ordine, & correspondentia di ogn'una de le minime parti di quello, uede la somma perfettione de la mente de l'opifice del Mondo, & l'infinita sapientia del Creatore di quello. SO. Questo non negarei già, ne credo si possa negare, però che in me stessa, & in ciascuno de li miei membri ueggo il gran' sapere del creatore de le cose; Il quale trapassa la mia apprensione, &

d'ogni huomo sapiente. PHI. Conosci bene, massimamente se uedessi la Notomia del corpo humano, & d'ogn'una de le sue parti, con quanta sottilità d'arte e sapientia è composto & formato, che in ciascuno di quelli ti si presentaria l'immensa sapientia, prouidentia, & cura di Dio nostro Creatore (Come dice Iob) Di mia carne ueggo Dio. SO. Vegnamo oltra alle Idee. PHI. Se la sapientia, & arte del sommo Opifice ha fatto tutto l'uniuerso con tutte le sue parti, & parte de le parti, in modo perfettissimo, concordanza, & ordine, bisogna che tutte le notitie de le cose si sauiamente fatte presistino in ogni perfettione ne la mente di esso Opifice del Mondo; Cosi come le notitie de l'arti de le cose artifitiate bisogna che presistino ne la mente del loro artefice Architettore, altrimenti non sariano artifitiate, ma solamente à caso fatte. Queste notitie de l'uniuerso, & de le sue parti che presisteno ne l'intelletto diuino, son quelle che chiamiamo Idee, cioè prenotitie diuine de le cose prodotte. Hai adunque inteso quel che sonno Idee, & come ueramente sonno. SO. Le intendo euidentemente. Ma dimmi come possono Aristotile, & gl'altri Peripatetici, negarle. PHI. Largo discorso saria bisogno à dirti in che consiste la discrepantia d'Aristotile à Platone suo maestro in questo de le Idee, & la ragione di ciascuna de le parti, & quali sieno quelle che piu conuinceno, non te le dirò già, perche saria uscire troppo del nostro proposito, & fare prolissa questa nostra confabulatione, ti dico solamente per satisfattione tua,

che ciò che t'habbiamo detto de le Idee non niega, ne può negare Aristotile se bene non le chiama Idee, però che egli pone che ne la mente diuina presista il Nimos de l'uniuerso, cioè l'ordine sapiente di quello, dal quale ordine la perfettione, & ordinatione del Mondo, & di tutte le sue parti deriua, cosi come ne la men del Duce de l'esercito presiste l'ordine di tutto quello, dal quale ordine procede l'ordinanza & fatti di tutto il suo esercito, & d'ogn'una de le sue parti, si che in effetto le Idee Platonice ne la mente diuina in diuersi uocabuli & uarij esempli sonno concesse d'Aristotile. SO. Intendo la conformità, ma dimmi pur' qualche cosa de la differentia che è fra loro, nell'essere de le Idee, che tanto Aristotile, & li suoi si sforzorono di negare. PHI. T'el Dirò, in somma sappi che Platone misse ne le Idee tutte l'esistentie, & sustantie de le cose, di modo che tutto il procreato di quelle nel Mondo corporeo, si stima che sia piu presto ombra di sustantia, & essentia, che si possi dire essentia ne sustantia, & cosi spreza le bellezze corporee in loro stesse, però che dice che non essendo loro altro che ombre de le bellezze Ideali, non uagliano per altro che per mostrarnele, & indurne in la cognitione di quelle, che per se la loro bellezza è poco piu che niente. Aristotile vuole in questo essere piu temperato, però che gli pare che la somma perfettione de l'artefice debba produrre perfetti artifitiati in loro stessi, onde tiene che nel

Mondo corporeo, & ne le parti sue sia l'essentia, & la sustantia propria d'ogn'uno di loro, & che le notitie Ideali non sieno l'essentie & sustantie de le cose, ma cause produttiue & ordinatiue di quelle, onde egli tiene che le prime sustantie sieno l'indiuidui, & che in ogn'uno di loro si salui l'essentia de le spetie, de le quali spetie, l'uniuersali non vuole che sieno le Idee, che sonno cause de le reali, ma solamente concetti intellettuali, de la nostra Anima rationale pigliati da la sustantia, & essentia che è in ciascuno dell'indiuidui reali, & perciò chiama quelli concetti uniuersali sustantie seconde, per essere astratti per il nostro intelletto da li primi indiuiduali, & le Idee non vuol'che sieno prime sustantie (come Platone dice) ne ancora le seconde, ma prime cause di tutte le sustantie corporee, & di tutte loro essentie composte di materia & forma, però che egli tiene che la materia, & il corpo entri ne l'essentia & sostantia de le cose corporee, & che ne la diffinitione d'ogni essentia qual'si facci per genero & differentia, entri prima la materia, o corporentia, o uer'forma materiale comune per genero, & la forma spetiale per differentia, però che l'essentia & sustantia sua è constituita d'ambi due materia & forma, & come ne le Idee non sia materia & corpo, in loro non cade secondo lui essentia, ne sustantia, ma sonno il diuino principio, di che tutte l'essentie, & sustantie dependono, cioè li primi come primi effetti cor-

porali, & li secondi come loro immagini spirituali, tiene adunque che le belleze del Mondo corporeo sieno uere belleze, ma causate, & dependenti da le prime belleze Ideali del primo intelletto diuino; Di questa differentia che è frà questi dui Theologi nascono tutte l'altre, che nell'Idee frà loro si truouano, & ancora la maggior parte di tutte le loro differentie Theologali, & naturali. SO. Mi piace conoscere la differentia, & ancora mi piaceria saper'il tuo parere con qual'di loro in ciò piu si conforma. PHI. Ancor' questa differentia quando bene la saprai considerare, la trouarai piu presto ne la impositione de uocabuli, che ne la loro significatiõe del modo in che si debbino usare, cioè che uoglia dire essentia, sostantia, unità, uerità, bontà, belleza, & altri simili, che in la realità de le cose s'usano, si che ne la sententia seguo ambi due, però che la loro è una medesima, ne l'uso de'uocabuli forse è da seguire Aristotile, perche il moderno lima piu la lingua, & piu diuisamente, & piu sottilmẽte suole appropriare i uocabuli a le cose. Ti dirò ben' questo, che Platone trouando li primi Filosofi di Grecia che non stimauano altre essentie, ne sustantie, ne belleze che le corporee, & fuora de li corpi pensauano essere nulla, fu bisogno come uerace medico curarli col contrario, mostrandolighe li corpi da se stessi, nissuna essentia, nissuna sustantia, nissuna belleza posseggono, come è ueramente, ne ha altro che l'ombra de l'essentia, & belleza incorporea Ideale de la mente del sommo Opifice del Mondo. Aristotile che trouò già

uò già li Philosofi per la dottrina di Platone remoti del tutto da li corpi, stimando che ogni bellezza, essentia, & sustantia fusse ne le Idee, & mente nel mondo corporeo, uedendoli, che per ciò si facceuano negligenti ne la cognitione de le cose corporee, & in li suoi atti, moti, & alterationi naturali, ne le cause de la sua generatione & corruttione, de la qual'negligentia uerria à risultare difetto, & mancamento ne la cognitione astratta de li suoi spirituali principij, però che la gran'cognitione de gl'effetti al fine induce perfetta cognitione de le lor'cause, però gli parue tempo di temperare l'estremo in questo, qual'forse in processo uerria a escedere la meta Platonica, & dimostrò (come t'ho detto) essere propriamente nel Mondo corporeo essentie, & sostantie prodotte, & causate da le Idee, & essere in quello ancora uere bellezze, ben'che dependenti da le purissime, & perfettissime Ideali, si che Platone fu medico curatore di malattia con escesso, & Aristotile medico conseruatore di sanità già indotta da l'opera di Platone, con l'uso del temperamento. S O. Non poca satisfattione ho hauuto in conoscere che vuol'dire Idee, et come il loro essere è necessario, et che ancora Aristotile non le nieghi assolutamente, & la differentia che è frà lui, & Platone ne l'intendere, & parlare di quelle, & di questo non ti domandarò più per nõ leuarti dal nostro proposito de la bellezza, & tornando in quello, tu m'hai detto che le uere belleze sonno le Idee intellettuali, o uero le notitie esemplari, & l'ordine de l'uniuer-

so, & de le sue parti presistenti, ne la mente del sommo Opifice di quello, cioè nel primo intelletto diuino, ne le quali se bene mi par' da cōcedere sia belleza maggiore, & prima che la corporea come causa di quella, non mi par' già da concedere che le Idee sieno la uera, & assolutamente prima belleza, per la quale ogni altra cosa è bella, o belleza; però che le Idee son' molte come conuiene dire sieno le notitie esemplari de l'uniuerso, & di tutte le sue parti che sonno tante, che quasi sariano innumerabili, & se ogn'una di quelle Idee è bella, o belleza bisogna che la uera & prima belleza sia altra piu superiore che le Idee, per participatione, de la quale ogni Idea è bella, o belleza, che se la uera fusse propria di una di quelle Idee, nissuna de l'altre non saria uera belleza, ne prima, ma seconda per participatione di quella prima, bisogna adunque che tu mi dichiari quale è la prima uera belleza, di che tutte l'Idee la pigliano, poi che la belleza Ideale non satisfà in questo per la sua multitudine. PHI. Mi piace questo dubbio che hai mosso, però che la solutione di quello porrà termine satisfattorio al tuo desiderio di saper' qual sia la uera, & prima belleza, & prima ti dirò che non t'inganni, credendo che nell'Idee sia diuersità, & multitudine diuisa, cosi come ne le parti mondane che dependano da quelle, perche li defetti de gl'effetti non prouengono, & non si truouano ne le perfette cause loro, ma sonno proprij in l'effetti, perciò che sonno effetti, & per suo essere effettiuo son-

no molto distanti da la perfettione de la causa, & però ca de in loro defetti, che non presistono ne uegano da le sue cause. SO. Anzi par'che da le buone cause uenghino li buoni effetti, & che gl'effetti debbino essere cosi simili à le cause, che per loro si possino conoscere le sue cause. PHI. Se bene da la buona causa uiene buono effetto, non perciò la bontà, & perfettione de l'effetto s'equipera à quella de la causa, & se bene l'effetto somiglia à la sua causa, non però l'agua glia ne le cose perfettiue, è ben'uero che la perfettione de la causa induce perfettione ne l'effetto proportionata a esso effetto, ma non eguale à quella ch'el causa, che cosi saria l'effetto causa, & non effetto, o la causa effetto, & non causa, è ben'uero che cosi buono, & perfetto è l'effetto per effetto, come la causa per causa, ma non sono solamente eguali in perfettione, anzi l'effetto manca assai de la perfettiōe de la sua causa, & perciò si truouan in lui de li defetti, che nō si truouano ne la causa. SO. Intendo la ragione, ma uorrei qualche esemplo. PHI. Tu sai chel mondo corporeo procede da l'incorporeo come proprio effetto de la sua causa, & artefice, niente di manco il corporeo non contiene la perfettione de l'incorporeo, & tu uedi quanto manca il corpo da l'intelletto, & se truoui nel corpo molti defetti come la dimensione, la diuisione, in alcuni l'alteratione, la corruttione, non però giudicarai, che presistino ne le lor' cause intellettuali, in modo defettuoso, ma giudicarai che ciò sia nell'effetto, solamente per il mancamento suo

de la causa, cosi la pluralità, diuisione, & diuersità che si truouano ne le cose mondane, non credere che presistino ne le notitie Ideali loro; Anzi quello che è uno indiuisibile ne l'intelletto diuino, si multiplica idealmente uerso le parti del mondo causate, & in rispetto di quelle le Idee sonno molte, ma con esso intelletto è una & indiuisibile. SO. Come vuoi tu che le notitie di molte, & diuerse cose sia una in se. PHI. Queste molte cose, non sonno parti de l'uniuerso. SO. Sonno. PHI. Et tutto l'uniuerso con tutte le sue parti non e uno in se. SO. Vno ueramente. PHI. Adunque la notitia de l'uniuerso, & la Idea di quello è una in se, & non molte. SO. Si, ma come l'uniuerso essendo uno ha molte parti diuersamente essentiate, cosi quella notitia, & Idea de l'uniuerso hauerà in se molte diuerse Idee. PHI. Quando bene ti concedessi che la Idea de l'uniuerso contiene molte Idee diuerse de le parti di quello, nõ è dubbio che cosi come la bellezza de l'uniuerso precede la bellezza de le sue parti, però che la bellezza di ciascuna è participata de la bellezza del tutto. Cosi la bellezza de la Idea di tutto l'uniuerso, precede la bellezza de le Idee partiali, & ella come prima è uera bellezza, & participandosi a l'altre Idee partiali le fà belle gradualmente, massime che la multiplicatione de le Idee saparatamente nõ è da concedere, però che ancora che la prima Idea de l'uniuerso che è in mẽte del sõmo Opifice di quello, sia multifaria con ordine à l'essentiali parti di quello, nõ però quella multifarietà induce in lei di-

uersità essentiale, separabile, ne partitione dimensionaria, ne diuiso numero, come fà ne le parti de l'uniuerso, ma è talmente multifaria che resta in se indiuisibile, pura, & simplicissima, & in perfetta unità, continente la pluralità di tutte le parti de l'uniuerso prodotto insieme, con tutto l'ordine de suoi gradi, di sorte che doue è una, sonno tutte, & le tutte non leuano l'unità de l'una. Iui l'un contrario non è diuiso in luogo de l'altro, ne diuerso in essentia opponente, ma insieme in la Idea del Fuoco, & quella de l'Acqua, & in quella del simplice, & in quella del composto, & in quella d'ogni parte, è quella de l'uniuerso tutto, & in quella del tutto, quella di ciascuna de le parti, di sorte che la multitudine ne l'intelletto del primo Opifice, è la pura unità, & la diuersità è la uera identità, in tal maniera che piu presto questa cosa l'huomo la può comprendere con mente astratta che dir con lingua corporea; Però che la materialità de le parole impedisce la precisa ostensione di tãta purità longhissima dal corporeo depingere. SO. Mi par intendere questa sublime astrattione, come ne l'unità consiste multifaria causatione, & come de l'uno simplicissimo dependano molte diuerse separate cose, ma se pur mi desse qualche essemplo sensibile, molto mi piaceria. PHI. Mi ricordo in quello già hauerti dato uno essemplo uisibile, del Sole con tutti li colori, & luce corporea particolare, però che tutti dependano da lui, & in lui consiste come in Idea tutte l'essentie de li colori, & luce de l'uniuerso con tutti li gradi suoi, non dimeno

in lui non sonno cosi multiplicati, & diuisi, come ne li corpi inferiori inluminati da esso. Ma in una essential' luce solare, la quale con la sua unità contiene tutti li gradi, & differentie de li colori, & luce de l'uniuerso; Però uedrai che quando esso puro Sole s'imprime ne le nubi humide opposisite fà l'Arco chiamato Iris, composto da molti complicati & diuersi colori; Di tal'sorte che non potrai conoscere, se non tutti insieme, o ciascuno per se, & cosi quando si representa esso Sole ne li nostri occhi, causa ne la nostra pupilla una moltitudine di colori, & luci diuerse tutte insieme, di modo che sentiamo la multiplicattione che è con l'unità, senza posser'dare frà loro diuersità alcuna separabile, & in questo modo fà ogni cosa lustra, che s'imprime ne l'Aere, & ne l'Acqua con moltitudine di colori, & di luce insieme senza separatione, essendo lei una simplice, si che la simplicissima luce solare, per che in se contiene in unità tutti li gradi de la luce, o colori si representa con moltitudine di colori, & di luce ne li corpi diuersi separatamente, & ne li nostri occhi, & ne li nostri diaphani (come l'Aere, & l'Acqua) con multifarij, & lucidi colori tutto insieme. Però che il Diaphano è manco distante da la sua simplicità, che l'opaco corpo per riceuerla unitamente, di questo modo l'intelletto del sommo Opifice imprime la sua pura & bellissima Idea, continente tutti li gradi essentiali de

la belleza de corpi de l'uniuerso, con moltitudine separata di belle essentie, & diuersi gradi graduati, & nel nostro intelletto, & ne gl'altri angelici, & celesti, si rappresenta con multifaria unita belleza, senza alcuna separata diuisione, & tanto la moltitudine è piu unita, quanto l'intelletto recipiente di quella è piu eccellente in attualità, & chiareza, e la maggiore unione gli causa maggiore belleza, & piu propinqua de la prima, & uera belleza de la Idea intellettuale, che è ne la mente diuina, & per maggiore tua satisfattione oltre à questo esemplo del simulacro del Sole, te ne dirò un'altro de l'intelletto humano, che è conforme in natura à l'essemplare, tu uedi che uno simplice intellettuale concetto si rappresenta in la nostra fantasia, o uero si conserua in la nostra memoria, non in quella unica simplicità, ma in una multifaria, & unita immaginatione emanante da l'unico, & simplice concetto, e si rappresenta in la nostra prolatione con moltitudine separata di uoci diuisamente numerate; Però che in la nostra fantasia, o memoria è la representatione del concetto del nostro intelletto à modo chel Sole s'imprime nel Diaphano, & la belleza diuina in ogni intelletto creato, e in la nostra prolatione s'imprime il concetto à modo che la luce del Sole si rappresenta ne li corpi opachi, & come la belleza, & la sapientia diuina ne le diuerse parti del Mondo creato, si che non solamente ne la luce solare uisiua puoi conoscere il simulacro de la

participatione de la somma belleza, & sapientia, ma ancora piu proprio simulacro, ne la representatione de li nostri concetti intellettuali nel senso interiore, o ne l'audito esteriore. SO. Intera satisfattione m'hai dato con questo esemplo de la representatione de la luce solare ne le due maniere di recipiente, cioè grosso opaco, & sottile diáphano, a la representatione de la diuina Idea intellettuale, ne l'uniuerso creato ne le due nature recipienti, cioè la corporea, & la spirituale intellettiua. Il qual Sole con la sua luce (come già m'hai detto) è non solamente esemplo de la Idea et intelletto diuino, ma uero simulacro fatto da lui à la sua immagine, però che del modo chel Sole participa la sua lucida belleza estensamente, o separatamente a li diuersi corpi grossi opachi, participa l'intelletto diuino la sua Ideal belleza estensamente, & separatamente in tutte l'essentie de le diuerse parti corporee de l'uniuerso, & al modo chel Sole participa la sua bella, & risplendente lucidità con multifaria unità ne li corpi sottili diáphani, cosi participa esso intelletto diuino la sua belleza Ideale con multifaria unità nell'intelletti prodotti humani, celesti, & angelici. Ma solamente una cosa desidero sapere toccante a la prima belleza, che tu la poni essere forma esemplare, o uero Idea di tutto l'uniuerso prodotto, cosi corporeo, come spirituale, cioè la notitia, & ordine di quello presistente ne la mente, o intelletto diuino, secondo il quale esso con tutte le sue parti fu prodotto. Essendo questa Idea de l'uniuerso la prima, & uera belleza (come dici)

dici) seguiria che la belleza del Mondo in forma saria sopra ogni altra belleza come prima, che a me pare fuor' di ragione, però che la belleza di esso intelletto, o mente diuina precede manifestamente a la belleza dell'Idea, & notitia esemplare che è in lui, & da lui prodotta, come precede la belleza de la causa prodottiua quella dell'effetto, non è adunque essa Idea la prima belleza come dici, ma quella de l'intelletto, & mente diuina de la quale emana lei, & sua belleza. PHI. Il tuo dubbio uiene da fallace, & insufficiente cognitione causata dal necessario uso de l'improprij uocabuli, però che perche diciamo che la Idea del mōdo è nell'intelletto, o mente diuina, tu pensi che sia altra la Idea da esso intelletto, & mente in quale è. SO. Bisogna pur' dirlo che la cosa che esiste in alcuno, è altra di necessità che quello in che esiste. PHI. Si se propriamente stesse in quello, ma la Idea non propriamente esiste ne l'intelletto, anzi è il medesimo intelletto, et mente diuina, però che la Idea del Mōdo è la somma sapientia, per la quale il mōdo fu fatto, et la sapiētia diuina, è il uerbo, & l'intelletto suo, la sua propria mente, però che non solamente in lui, ma ancora in ogni intelletto prodotto in atto; La sapientia, & l'intentione, & il medesimo intelletto è una medesima cosa in se, & solamente appresso di noi è in questi tre modi rappresentata la sua simplicissima, & pura unione, tanto piu nel sommo, & purissimo intelletto diuino, che è à tutti modi uno medesimo con la sapientia ideale, si che la belleza di essa

Idea è la medesima bellezza de l'intelletto, non che sia in lui la bellezza, come in suggetto, ma il medesimo intelletto, o Idea è la medesima prima bellezza, per la quale ogni cosa è bella. SO. Adunque tu non vuoi che sia altro la mente, & intelletto diuino che l'esemplo de l'uniuerso, per il quale fu prodotto. PHI. Non altro ueramente. SO. Saria adunque l'intelletto diuino solamente per seruire a l'essere del Mondo, poi che non è altro che l'esemplo da produrlo, & in se stesso nessuna eccellentia haueria. PHI. Questo non segue, per che l'intelletto diuino è per se eccellentissimo, & eminentissimo sopra tutto l'uniuerso prodotto, & se bene ti dico che è esemplo di quello, nõ uoglio già dire che sia fatto per lui, come instrumento, & modello per le cose artifitiate, ma dico che essendo lui perfettissimo resulta, & deriua da lui tutto l'uniuerso à similitudine sua, come sua immagine, & lui è tanto piu eccellẽte che l'uniuerso quãto è la uera persona piu che la sua immagine, & la luce piu che la proportionata ombra, & però quella somma bellezza che è in se, è purissima simplicissima, et in perfettissima unità, & ne l'uniuerso, si produce in unità multifaria de l'unico tutto, cõ le molte parti in gran' distantia di perfettiõe da lui, come è de l'effetto a la eminẽte causa, (secondo t'ho detto). SO. M'acquieta l'animo questa theologica, et astratta uniõe, et conosco che la sõma bellezza è la prima sapiẽtia, et quella participata ne l'uniuerso, tutto et ogn' una de le sue parti fà belle, si che nissuna altra bellezza è che sapientia participabile, o uero participata, l'una producente, et l'altra prodotta,

l'una purissima, et sōmamente una, et l'altra diffusa, estensa, separata, et multiplicata, ma sēpre a immagine di quella sōma et uera bellezza, prima sapiētia. Ma solamēte d'una cosa uoglio ancora che m'acquieti l'animo, che essendo la prima bellezza (come hai detto) essa sapientia diuina Idea de l'uniuerso, o uero l'intelletto prodotto, o la mente sua, pareria che la bellezza di esso Dio precedessi a quella, & fusse la uera & prima bellezza, & l'altra che fai prima par piu presto seconda, però chel sapiente precede a la sapientia, & l'intelligente a l'intelletto, debbe adunque essere la prima bellezza quella del sommo sapiente, & intelligente, & la seconda quella del suo intelletto, & sōma sapiētia, tanto piu che essa sapientia è la Idea de l'uniuerso esemplo, & modello de l'artifitiato Mondo (come hai detto) a la quale è bisogno che conceda, che preceda esso sommo Opifice, però che l'Architettore bisogna che preceda a l'esemplare modello del suo artifitio, & chel modello sia primo causato da l'architettore, & mediante quello l'opera artifitiata, & precedēdo il sōmo Opifice a la Idea de l'uniuerso, bisogna che la bellezza sua sia la prima de la Idea, cosi come la bellezza de la idea, è prima bellezza di esso uniuerso prodotto, è adunque la bellezza de la Idea, et intelletto primo, o uero de la mēte et sapiētia diuina, secōda in ordine de le bellezze, et nō prima, et la prima saria quella del sōmo opifice, et nō l'Idea (come hai detto). PHI. Nō mi dispiace che habbi mosso ancora questo dubbio, peroche la solutiōe di quello ti cōdurrà nel termine finale

di questa materia, et te integrarà nel conoscimẽto de la sõma et uera bellezza sopra tutte l'altre prima, et eminentissima. Prima ti soluerò il tuo dubbio con assai facilità, mostrandoti chel primo intelletto (di mente d'Aristotile) è uno medesimo col sommo Iddio in nissuna cosa diuerso, se non li uocabuli, & modi di Philosofare apresso di noi de la sua simplicissima unità, però che egli tiene che l'essentia diuina nõ sia altro, che somma sapientia, & intelletto, la qual'essendo purissima, & simplicissima unità, produce l'unico uniuerso con tutte le sue parti ordinate ne l'unione del tutto, & cosi come il produce il conosce tutto, et tutte le suoi parti, & parti de le parti, in una simplicissima cognitiõe, cioè conoscendo se stesso, che è la somma sapientia, di che tutto dipende, come immagine, & simulacro di quello, & in lui è il medesimo, il conoscente, & il conosciuto, il sapiente & la sapientia, l'intelligente & l'intelletto, e la cosa intesa da lui, in la quale essendo simplicissimamente una senza multiplicatione alcuna, consiste la perfettissima cognitione de l'uniuerso tutto, & d'ogn'una de le cose prodotte, molto piu eminente, perfetta, & distintamente, & in molto piu preciso modo, che in la cognitione che si piglia de le cose istesse diuisamente d'ogn'una, però che questa cognitione è causata da le cose cognite, & secondo quelle diuisa, & multiplicata, & imperfetta. Ma quella cognitione è prima causa di tutte le cose, & di ciascuna per se, & però è libera de li defetti dell'effetti, ne la cognitione di quelli, e puo con unità e sim-

plicità de l'intelletto hauere infinita, & perfettissima cogni-
tione di tutto l'uniuerso, & d'ogn'una de le cose prodotte
fino all'ultima parte di quella, strologhiZando adunque per
questa peripatetica uia de l'essentia diuina, la solutione del
tuo dubbio è manifesta, che essendo Dio la sua medesima sa
pientia, primo intelletto Idea de l'uniuerso la sua belleZa è
quella medesima de la sapientia, & intelletto suo, Idea del
tutto, e quella (come t'ho detto) è la uera, & prima belle-
Za per la participatione, de la quale secondo piu, o manco
ogni cosa de l'uniuerso uiene piu, e meno bella, & il mede-
simo uniuerso tutto continente, & quel che piu la participa
come sua propria immagine, & de le parti sue la natura in
tellettuale è quella in che piu simile e piu perfettamēte s'im
prime, & piu riceue de li suoi cari raggi. SO. Di poi que
sta integratione non mi resta piu sete desideratiua di nuouo
poto in questa materia, però che taimente m'ha satiato que-
sta tua ultima resolutione, che piu presto procuro chel mio
intelletto s'informi essentialmente di quella, che cercare piu
nuoue cose, niente dimanco perche tu chiamasti questa pri-
ma uia de la mia satisfattione peripatetica, se forse ne fusse
qualch'altra che mi bisognasse intendere, ti prego che me la
comunichi, auuenga che io nol meriti per propria acquisitio-
ne. PHI. È bene altra uia da risponderti al tuo dubbio,
concedendoti che la sapientia, & intelletto diuino Idea de
l'uniuerso è in alcun modo distinta, et altra dal sōmo Iddio,
però che Platone pare che cosi l'affermi, egli tiene che l'in-

telletto, et sapientia diuina, che è il uerbo Ideale non sia propriamẽte il sõmo Iddio, ne manco in tutto altro, e distinto da lui; Ma che sia una sua cosa dependente, & emanante da lui, e nõ separata ne distinta da lui realmẽte, come la luce del Sole. Questo suo intelletto, o uero sapientia chiama opifice del Mondo Idea di quello, & continente ne la sua simplicità & unita, tutte l'essentie e forme de l'uniuerso, le quali chiama Idee, cioè che in la sõma sapientia si contengano tutte le notitie de l'uniuerso, e di tutte le sue parti, de le quali notitie tutte le cose sonno prodotte, e conosciute giuntamente. Il sommo Dio (il quale egli qualche uolta chiama sommo buono) dice essere sopra il primo intelletto, cioè quello origine, da chi il primo intelletto emana, e dice che non è Ente, ma sopra Ente, però che l'essentia prima è il primo Ente, e il primo intelletto è prima Idea, e tanto il truoua occulto da la pura astratta mente humana, che appena truoua nome, che imponerli, e però il piu de le uolte il nomina Ipse, senza altra proprietà di nome, in mõdo che nissun nome che la mente humana possa produrre, e la lingua materiale possa proferire, non sia capace di nissuna proprietà del sõmo Dio, e già alcuni peripatetici uolsero seguire (ben che imperfettamente) questa uia, come furono Auicenna, & Algazeli, & Rabi Moyses nostro, e loro seguaci, li quali dicono chel motore del primo Cielo, è corpo che contiene tutto l'uniuerso; Nõ è la prima causa, ma e il primo intelletto, o intelligente, prima & immediatamnete prodotto da la prima causa, la

quale è sopra ogni intelletto, e ſopra tutti li motori del corpo celeſte (secondo piu largamente hai inteſo, quando de la comunità de l'Amore habbiam' parlato). Ma io di queſta oppinione non ti dirò altro, però che fu una compoſitione de le due uie theologali d'Ariſtotile, e Platone, piu baſſa e minoretta, meno aſtratta che niſſuna di quelle. SO. Secondo queſta uia Platonica il mio dubbio mi par' efficace, però che procedendo il sommo Dio al primo intelletto, la diuina ſua bellezza debba eſſere la uera, e prima bellezza, non quella del primo intelletto, come hai detto. PHI. Già io era per ſoluerlo, ſai chel sommo Iddio non è bellezza; Ma primo origine de la sua bellezza, e la sua bellezza, cioè quella che da lui prima emana, è la sua somma ſapientia, o uero intelletto, e mente ideale. Si che queſta se bene è emanante da Dio, e dependente da lui, è niente di manco la prima e uera bellezza diuina, però che eſſo Dio non è bellezza, ma è origine de la prima & uera bellezza sua, che è la somma sua sapientia, & intelletto ideale. Si che conceſſo che Dio sapiente, o intelligente precede à la sua sōma sapientia, & intelletto, non però è da concedere che la bellezza sua preceda a la bellezza de la sua somma ſapientia, per che la sua ſapientia è la sua medeſima bellezza, e a la precedentia che Dio ha a la ſua ſapientia l'ha à la sua bellezza che è la prima, et uera bellezza, et egli come autore de la ſapiētia, nō bellezza, ne ſapientia, ma fontana, onde emana la prima

bellezza, e somma sapientia, e la bellezza che ha, è essa somma sapientia sua, la quale comunicata fa bello tutto l'uniuerso con tutte le sue parti, & cosi nel mondo sonno tre gradi ne la bellezza; L'attore di quella, quella, il participante di quella, cioè bello bellificante, bellezza, e bello bellificato; Il bello bellificante padre de la bellezza, è il sommo Dio, e la bellezza è la somma sapientia, & primo intelletto ideale; Il bello bellificato figliuolo d'essa bellezza è l'uniuerso prodotto. SO. La soppréma astrattione di questa seconda uia di solutione, mi leua l'intelletto in tal'modo, che appena mi pare essere mio, & piu presto mi someglia raggio di quel primo intelletto diuino, e somma sapientia. Ma per mia satisfattione, dimmi perche Dio sommo buono tu nol' chiami bellezza, come fai al suo primo intelletto, senza bisognare dare origine, e principio à la prima bellezza, come la dai à la sapientia, & intelletto primo. PHI. Però che la sapientia ha ragione di uera bellezza, e non è il sapiẽte, dal quale emana, e la ragione è, che la bellezza è cosa di sua bellezza uisibile, o con gl'occhij corporei, o con quelli de l'intelletto, e per la complacentia, gratia, amore, e delettatione che causa nel uidente si chiama bellezza, e (secondo t'ho detto) nissuna uisione intellettuale prodotta, può discernere piu che in la sapientia diuina. Ma il principio di quella se ben'conosce che è per il conoscimento che ha di essa sapientia, non può discernere in lui stesso, cosa quale il possa dire bellezza, e però intitula quello sommo bello origine, e principio de la bellezza,

& à la

& à la somma sapientia quale discerne per l'ordinata opè ra sua con sue proportionate parti, chiama con ragione prima è uera belleza, però che l'unità di quella per la sua continentia di tutti li gradi essentiali, o uero ideali si rappresenta sommamente bella nell'intelletti che la possono contemplare, il quale non è possibile che s'habbi del purissimo, e occulto origine di quella, che senon se li può dire nome, che propriamente il significhi, come se li potrà appropriare belleza, e già in questo ti potrò dare per esemplo il Sole simulacro, e immagine corporea de l'incorporea diuinità, però che la maggior belleza che gl'occhi corporei possono uedere del Sole è la propria luce che lo circonda, e ancora in quella con grandissima dificultà si possono affissare gl'occhi carnali per discernerlo. Pure conoscano che quella è la prima, & somma luce de l'uniuerso, da la quale ogn'altra luce nel Mondo depende, cosi come gl'occhi intellettuali fanno de la somma sapientia prima belleza; Ma de la sustantia intima del Sole, di che quella prima circundante ò collegata luce depende gl'occhi carnali nissuna lucidità belleza, o altro possono discernere, escetto conoscere che sia un'corpo, o sustantia che porge, e produce quella sua bellissima luce congiunta à lui, da la quale tutte le luci, e belleze del mondo corporeo dependeno, cosi come gl'occhi intellettuali non possono altro conoscere oltr'alla somma belleza, e sapientia, se non che sia un'sommo bello, e sapiente origine di quella, cosi come quella prima luce del Sole, è prodotta dal primo lucen-

te, e produce tutti li lucidi che sonno li belli corporei de l'uniuerso, cosi quella somma sapientia e bellezza, depende dal sommo bello, o uero bellificante, e fa per la sua participatione tutti li belli corporei, & incorporei del mondo prodotto. SO. Di poi di ciò, non mi resta altro che domandarti, se non che tu mi dica quale di queste Theologali uie è quella, che piu t'acquieti l'animo. PHI. Come ch'io sia mosaico ne la Theologale sapientia m'abbraccio con questa seconda uia, però che è ueramente Theologia Mosaica, e Platone come quel che maggior' notitia haueua di questa antica sapientia che Aristotile la seguitò, Aristotile la cui uista ne le cose astratte fu alquanto piu corta, non hauendo la mostratione de li nostri Theologichi antichi come Platõe, negò quello ascoso che non ha possuto uedere, & gionse a la somma sapientia prima bellezza, de la quale il suo intelletto satiato senza uedere piu oltre, affermò che quella fusse il primo principio incorporeo di tutte le cose. Ma Platone hauendo da li uecchi in Egitto imparato, potè piu oltre sentire se ben' non valse à uedere l'ascoso principio de la somma sapientia, o prima bellezza, & fece quella secondo principio de l'uniuerso dependente dal sommo Dio primo principio di tutte le cose, & se bene Platone fu tanti anni Maestro d'Aristotile, pure in quelle cose diuine esso Platone (essendo discepolo de li nostri uecchi) imparò da migliori maestri che Aristotile da lui, chel discepolo del discepolo nõ può arriuare al discipulo del Maestro; Ancor' che Aristotile (se

ben'fu sottilissimo) mi credo che ne l'astrattione il suo ingegno non si potessi tanto solleuare, come quello di Platone, & egli non uolse come gl'altri credere del Maestro quello che le proprie forze del suo ingegno nō il dimostrassero. SO. Io farò pure inseguire la tua dottrina a la Platonica; intenderò quello che potrò, & il resto ti crederò, come à chi meglio, & oltra di me uede; Ma uorria che mi mostrasse, donde Moyse, & gl'altri santi profeti significarono questa uerità Platonica. PHI. Le prime parole che Moyse scrisse furono, in principio, creò Dio il Cielo, et la Terra, & l'antica interpretatiōe Caldea, disse onde noi diciamo in principio, con sapientia creò Dio il Cielo, & la Terra, & perche la sapiētia si dice in Hebraico principio (come disse Salamone) principio è sapientia, & la dittione in, può dire cum. Mira come la prima cosa ne mostrà chel Mondo fu creato per sapientia, et che la sapientia fu il primo principio creante, ma chel sommo Dio Creatore mediante la sua somma sapientia prima bellezza creò, & fece bello tutto l'uniuerso creato, si che li primi uocabuli del sapiente Moyse ne denotarono li tre gradi del bello. Dio, sapientia, & Mondo, & il sapientissimo Re Salamone, come seguace, & discepulo del diuino Moyse dichiara questa sua prima sententia ne li prouerbij dicendo, il Signor'con sapientia fondò la Terra, compose li Cieli con somma scientia, col suo intelletto l'abissi furno rotti, & li Cieli stillano la rosata. Onde egli dottrina dicendo, figliuolo mio non

le leuare dinanzi a l'occhi tuoi, uedi & guarda le somme cogitationi, le quali saranno uita de l'anima tua, &c. Non si potria già questa cosa scriuere piu chiara. SO. Ancora Aristotile concede che Dio ha fatto con sapientia ogni cosa (come Platone) ma la differentia è che egli pone la sapientia essere una cosa medesima con Dio, & Platone dice che depende da lui; Tu che dici chel Platonico è mosaico, uorria che mi mostrasse questa differentia chiara ne l'antico. PHI. I nostri primi ne le cose simili parlano precisamente, & non dicono Dio sapiente creo, o uero sauiamente creo; Ma dissero Dio con sapientia, per mostrare che Dio è il sommo Creatore, & la sapientia è mezo, & instrumento, col quale fu la creatione, & questo uedrai piu chiaro nel detto del deuoto Re Dauid che dice, col uerbo del Signore li Cieli furo fatti, et col spirito de la bocca sua tutto l'esercito suo. Il uerbo è la sapientia, & somiglia al spirito che esce de la bocca, che cosi la sapientia emana dal primo sapiente, & non sonno ambi una cosa medesima (come pone Aristotile) & per piu euidentia, mira quanto chiaramente il pone Re Salamone, pur'ne li prouerbij che principia dicendo; Io son'la sapientia, & dichiara come quella contiene tutte le uirtù, & belleze de l'uniuerso, scientie, prudentie, arti, le astinenti uirtù, & in fine dice; Io ho consiglio, & ragione, io son'intelletto, io ho la forteza, & meco li Re regnano, & li grandi conoscono uerità; io amo li miei amatori, & li miei sollicitanti mi truouano, tutte le

bellezze diuine ho meco degne, & giuste, per participare à li miei amici assai, & empire li suoi thesori, & di poi che narrò (come uedi) à che modo da la sapientia diuina uiene ogni sapere, uirtu, & bellezza de l'uniuerso, le quali ella participa in gran copia à chi l'ama & sollicita, dichiarando di quanta somma sapientia prouiene, & continua dicendo; Il Signor mi produsse in principio de la uia sua, inanzi de l'opere sue, ab antico, ab eterno fui esaltata, pel capo de le maggiori antichità de la terra, prima che fussero l'abissi io fui prodotta, in anzi che fussero l'esuberanti origini de l'acqua, inanzi de li monti, & ualli, & tutte le polueri del mondo; Quando compose li cieli iui era io, et quādo segnalò il termine sopra le faccie de l'abisso, quando pose il sito al Mare, & l'acque che non passassero il suo comando, & quando assegnò il termine à li fondamēti de la terra, io a l'hora era apresso di lui artifitio, o uero arte, esercitandomi in belli, & diletteuoli artifitij, ogni di giocando in presentia sua, d'ogni hora giocante nel mondo, & nel terreno suo, & le delitie mie cō li figli de gl'huomini, onde figliuoli miei oditemi, & guardate li miei precetti, &c. Mira o Sophia con quāta chiarezza ne mostrò questo sapientissimo Re che quella somma sapientia emana, & è prodotta dal sommo Dio, & non sonno una medesima cosa (come vuole Aristotile) a la quale chiama principio de la uia sua, però che la uia di Dio è la creatione del mondo, & la somma sapientia è il principio di quella, col quale il mondo fu creato.

Dichiarando per la sapientia il detto di Moyse. In princi-pio creò Dio. &c. Et dichiara questa come somma sapientia essere la prima produttione diuina, precedente à la creatione de l'uniuerso, però che mediante lei tutto il Mondo, et le parti sue furono create, & la chiama (come Platone) arte o artifitio, o uero sommo opifice, però che essa è l'arte, o l'artifitio con che tutto l'uniuerso fu da Dio artifitiato, cioè essemplo, o modello di quello, & dice che fu appresso di lui, per denotare, che non è diuiso essentialmente l'emanante dal suo origine, ma congiunti, & dice come tutte le belleze delettabili & delitiose uengono da lei, cosi nel Mondo celeste come nel terrestre, & dichiara che le belleze sue ne li terrestri, sonno basse & ridicule, in respetto di quelle che essa imprime ne li figli de gl'huomini, però che (come t'ho detto) cosi come la belleza de la luce del sole, s'imprime piu perfettamente nel sottile Diaphano, che nel Opaco corpo, cosi la prima belleza, somma sapientia s'imprime molto piu propria, & perfettamente ne l'intelletti creati angelici & humani, che in tutti gl'altri corpi informati da lei ne l'uniuerso, & non solamente questo sapientissimo Re dichiarò questa emanatione Ideale principio di creatione, sotto spetie, & nome di somma sapientia, ma ancora la dichiarò sotto spetie, & nome di belleza ne la sua cantica, onde parlando di lei dice. Bella sei tutta compagnia mia, & difetto non è in tè. Mira quanto chiaro denota la somma belleza Ideale de la sapientia diuina, in porre la belleza in tutta lei senza mes-

colanza d'alcuno difetto, ciò che non ti può dire nissuno bello per participatione, però che de la parte del recipiente il participante non è già bello, & da quella parte è defettuoso, & chi participa belleza, non è tutto bello, & la chiama cõpagna, perche l'accompagnò ne la creatione del mondo, come l'arte à l'opifice, & in un'altra parte dichiara l'unità, & simplicità di quella, quãdo dice settãta sõno le Regine. etc. Vna è la mia Colõba, et la mia perfetta, etc. Et poi l'inuoca dicẽdo; Tu mia Colomba ascosa nel grado, mostra per me la tua presentia, fãmi ascoltare la tua uoce, che la tua presẽtia è bella, et la tua uoce soaue, dichiarò la simplicissima unità de la sõma belleza, et come sia occulta, per il soppremo grado che ha sopra tutti li Enti creati, et l'inuoca che uogli participare la belleza ne li corpi de l'uniuerso presẽtialmẽte in modo uisiuo et apparẽte, et piu dice uocale et uerbalmẽte, cioè in modo sapiẽte à l'intelletti creati, et molte altre cose de la sõma belleza descriue quello innamorato Re ne la sua cantica, che lassarò per nõ essere prolisso, solamẽte ti dirò che cosi come denotò ne la ideale sapiẽtia la sõma belleza, cosi al sõmo Dio da chi la belleza emana chiamò sõmo bello; dicẽdo tu sei bello mio amato, ancora giocondissimo, ancora il nostro letto è fiorito, vuol'dire che nõ è bello, come gl'altri per participatione, ma suppremo producẽte la belleza, et denota la colligatiõe, et coniuntione de la soma belleza emanante col sommo bello, di che emana, dicendo ch'il letto di ambi due è fiorito, vuol'dire che Dio congionto con la somma

dialogo

bellezza fa fiorito, & bello tutto l'uniuerso, ancora lui nel Ecclesiastes dichiara la bellezza participata in esso uniuerso dicendo, il tutto fece Dio bello in sua hora, pigliato questo parlare da Moyse, che Dice uidde Dio il tutto qual fece, & era molto buono, che in ogni parte de l'uniuerso dice che Dio la uidde buona, & nel tutto dice chel uidde molto buono, & che il buono vuole dire bello, & però il gionta col uedere, perche la bontà che si uede, è sempre bellezza, & dice chi lo uede? Dio buono per dinotare che la uisione diuina, & la sua somma sapientia fece ogni parte del mondo bella, participando di bellezza, & il tutto fece bellissimo, & buonissimo imprimendo in quello tutta la sapientia, & bellezza diuina giuntamente. SO. Ti ringratio della satisfattione de li miei dubbij, & piu per essere stata con si chiare, & astratte notitie de la sacra & antica Theologia Mosaica, & mi chiamo satisfatta ne la cognitione de la uera bellezza, la quale conosco ueramente essere la somma sapientia diuina, che in tutto l'uniuerso resplende, & ogn'una de le sue parti col tutto bellifica, uoglio solamente che mi dica à che modo Re Salamone ne la cantica pone innamoramento fra'l sommo bello, et essa somma bellezza, che essendo lui amante saria inferiore à la bellezza amata (secondo ne hai mostrato) & tu il poni primo prodottore di quella, questo parrebbe discrepante. PHI. Ancor questo ti dirò per satisfattione tua, sai che Salamone, & gl'altri Theologi Mosaici tengono chel mondo sia prodotto à modo di figlio dal sõmo

bello

bello come padre & da essa somma sapientia uera bellezza come di madre, & dicono che la somma sapientia innamorata del sommo bello, come femmina del perfettissimo maschio, et il sommo bello reciprocando l'amore in lei, essa s'ingrauida de la somma potestà del sommo bello, & parturisce il bello uniuerso loro figlio con tutte sue parti, & questa è la significatione de l'innamoramento che Salamone dice ne la cantica de la sua compagna col bellissimo amato, & perche egli ha prima & piu ragion' damato in lei, per esser' suo principio & producente, che ella in lui per essere prodotta, et inferiore à quello, però uedrai che ella chiama sempre lui mio amato, come inferiore à superiore, & lui non la chiama mai amata, ma compagna mia, colomba mia, perfetta mia, sorella mia, come superiore a inferiore, però che lei con l'amore di lui si fà perfetta, & leua la sterilità ingrauidandosi, & parturisce la perfettione de l'uniuerso, ma l'amore in lui non è per acquistare perfettione, però che non se li può aggiognere, ma per acquistarla à l'uniuerso generandolo come figlio dambi due, ben' che ancora in lui resulti perfettione relatiua, chel perfetto figlio fa perfetto padre, ma non essentiale, & reale come fa in essa bellezza, & a immagine di questo si produce del maschio perfetto, & la femina imperfetta l'indiuiduo humano, che è Microcosmo, cioè picciolo Mondo, & ancora in Cielo è il Sole, & la Luna che a modo d'huomo, & donna innamorati, come già t'ho detto generano tutte le cose nel Mondo inferiore.

SO. E' adunque l'amoroso matrimonio de l'huomo, e de la donna simulacro del sacro & diuino matrimonio del sommo bello, & la somma bellezza, di che tutto l'uniuerso prouiene, se non che è differentia ne la somma bellezza, che non solamente è mogliere del sommo bello, ma prima figliuola prodotta da lui. PHI. Ancora in questo uedrai il simulacro nel primo matrimonio humano, che Eua prima fu cauata di Adam come padre, & figlia sua, & poi gli fu mogliere in matrimonio, di tutto questo discorso credo che debbi suffitientemente conoscere come l'amore de l'uniuerso nacque de la prima bellezza come di padre, & de la cognitione che ha di lei la prima intelligentia creata motrice del sommo orbe, che tutto l'uniuerso corporeo contiene, desideratiua di quel che egli mãca de la sõma bellezza, et de la cognitione di quella, come di madre, et cosi ogni particular'amore si genera da la participatiõe di quella sõma belleza, et de la cognitiõe di quella à chi mãca, et desidera unirse cõ quella, et tãto l'amor'è maggiore quãto la participatione de la sõma bellezza, o la cognitione di quella à chi mãca, è piu copiosa, et tãto è piu eccellente l'amãte, quãto è maggior'la bellezza che s'ama, però che le cose grandemente belle fan'molto belli li suoi amatori. Adũq; è giusto o Sophia che lassiamo le piccole bellezze miste con deformità, e brutti defetti come sonno tutte le bellezze materiali & corporee, & tanto amiamo di quelle quanto ne inducono a la cognitione, & amore de le perfette bellezze incorporee, & tanto le odiamo, & fug-

giamo loro, quanto ne impediscono la fruitione di quelle chiare & spirituali, & principalmente amiamo le grandi bellezze separate da la deforme materia, & brutto corpo, come sonno le uirtù, & scientie, che sempre sonno belle, & priue di bruttezza, & difetto, & ancora in quelle ascendiamo per le minori a le maggiori bellezze, & per le chiare a le chiarissime, di sorte che ne portino a la cognitione, & amore non solamente de le bellissime intelligentie, anime & motrici de li corpi celesti, ma ancora di essa somma bellezza, & di esso sommo bello datore d'ogni bellezza, vita, intelligentia, & essere, & questo potremo fare quando noi abbandonaremo le uesti corporee, & le passioni materiali non solamente sprezando le loro piccole bellezze per quella somma, da la quale quella & le altre molto piu degne dependono, ma ancora odiandole, e fuggendole, come quelle che ne impediscono l'arriuare a la uera bellezza in che nostro bene consiste, & per ueder' quella, bisognia uestirsi di monde, & pure uesti spirituali, facendo come il sommo sacerdote, che quando nel di sacro de le perdonanze intraua nel Santo santorum, lasciaua le dorate uesti piene di pretiose gēme, & con uestimenti bianchi, et cādidi impetraua la gratia et la uenia diuina, che quādo arriuarà la nostra cognitione a la sōma bellezza, et sōmo bello il nostro amore, sarà si ardente in lui, che ogni altra cosa abbandonarà per amare solamente quella, et quello, con tutte le for-

dialogo

ze de l'anima nostra intellettuale unita in la sua pura mente mediante il quale noi diuentaremo bellissimi che gl'amāti del sommo bello grandemente si bellificano de la sua somma belleza, & all'hora fruiremo la sua soauissima unione che è l'ultima felicità & desiderata beatitudine de le chiarissime anime, & puri intelletti, però che essendo il primo bello nostro progenitore, & la prima belleza nostra genitrice, & la somma sapientia nostra patria, onde siamo uenuti. Il bene & beatitudine nostra consiste intornare in quella, & adherirsi a li nostri parenti felicitandone in la loro soaue, & uisione & unione delettabile. SO. Dio facci che non restiamo per la uia priui di cosi soauissima dilettatione, & che siamo di quelli che sonno eletti per arriuare a l'ultima felicità, & final'beatitudine, & de la mia quarta dimāda che è di chi l'amor nacque, io mi tengo non meno satisfatta da te, che de l'arte tre, cioè se nacque quādo nacque, & onde nacque l'amore, solamente mi resta a rispondere a la mia quinta dimanda che è, perche nacq; l'amore ne l'uniuerso, & quale è il fine, per il quale fu prodotto. PHI. Secondo quello che hai inteso in risposta de le quattro antecedenti questioni del nascimento de l'amore, non bisogna dire longamente in risposta di questa ultima. Il fine perche nacque l'amore in tutto l'uniuerso, potremo facilmente conoscere quādo consideraremo il fine de l'amore priuato in ciascuno de l'indiuidui humani & altri, tu uedi chel fine d'ogni amore è la delettatione de l'amāte ne la cosa amata, cosi co-

me il fin' de l'odio è euitare la doglia che daria la cosa odiata, però chel fine che s'acquista per l'amore è cõtrario di quel che schiua l'odio, & cosi li mezi loro sonno contrarij, & li mezi de l'amore sonno la speranza, il seguito del diletto, & quelli de l'odio sonno il timore è la fuga de la doglia, adunque sel fin' de l'odio è appartare se da la doglia come gattiua & brutta, è adunque il fin' de l'amore approssimarsi al diletto come buono, & bello. SO. Tu affermi adunque, o Philone, chel fin' di qual si uoglia amore sia la dilettatione. PHI. Affermolo certamente. SO. Adunque non ogni amore è desiderio di bello come hai diffinito. PHI. A che modo ciò segue. SO. Però che sonno molte delettationi ne le quali non cade bellezza. Anzi quelle che piu interamente dilettano, come sonno quelle del gusto con la sua dolcezza, & quelle de l'odore con la sua soauità, & quelle del tatto non solamente con l'amena temperie rimediò de l'esceßo de l'un' contrario con l'altro reducente a temperamento, come del caldo col freddo, & del freddo col col caldo, del seco col humido, & de l'humido col secco & altri, spetialmente quella pongentißima delettatione venerea, che ogni diletto corporeo escede, in nißuna di questi non cade bellezza, ne si poßono chiamare belli ne difformi, & per te sonno posti per fine d'amore, però che tutti s'acquistano mediante uoglia, & desiderio, non è adunque la uera diffinitione d'amore desiderio di bello (come hai detto) ma desiderio di diletto sia bello, ò nõ bello. PHI. Ancora (che come già t'ho

detto) amore, desiderio, appetito, uoglia, & altri uocabuli simili molte uolte s'usino largamente in una medesima significatione, niente di manco quando precisamente se deuerà parlare, qualche differentia sarà ne li loro significati in alcuni di diuersità, & in alcuni di piu o manco comune, è ben'uero che ogni amore è desiderio, ma non ogni desiderio è uero amore preciso, quale è quello che t'ho diffinito, però che con ogni delettatione stà desiderio, & ogni desiderio è di delettatione, ma non con ogni delettatione sta amore, se ben'con ogni amore sta delettatione, come proprio fine suo, sonno adunque parte de le delettationi fine d'ogni amore, & tutte fine di desiderio, & il desiderio si ha come un'genero comune all'amore, & al non amore. SO. È adunque una spetie del desiderio l'amore. PHI. Si ueramente. SO. È l'altra spetie che non è amore, come la chiamarai. PHI. La chiamarò appetito, o uero appetito carnale. SO. Che differentia fai da amore, a appetito, non è un medesimo il fine di tutti due, cioè il delettabile, come li fai adunque cosi diuersi. PHI. È uero chel fine d'ogn'uno di loro è il diletto, ma de l'amore è fine il diletto bello, e de l'appetito è il diletto non bello. SO. Sel fine de l'appetito fusse il diletto non bello, saria deforme, & oltra che e strano, chel deforme ne diletti, però che la natura il fugge come contrario, & seguita il bello come amato, è ancora impossibile, però che ogni deforme è gattiuo, cosi come ogni bello è buo-

no, & il desiderio non è mai di gattiuo, che Aristotile dice chel buono è quello che tutti desiano & appetiscono. PHI. Già mi ricordo hauerti di questo errore un'altra uolta ripreso, che stimi che ogni non bello sia deforme, & non è cosi, che molti sonno che non sonno belli ne deformi, perche in la loro natura non cade alcuno de li due contrarij, cioè bellezza ne deformità, & son' pur' delettationi, come tutte quelle che m'hai nominato. SO. Non mi negarai già che ogni bello non sia buono. PHI. Nò. SO. Adunque il non bello, è non buono, & ogni non buono è gattiuo che fra loro non è mezo (come m'hai detto); Adunque ogni non bello è gattiuo, & quelle delettationi che nõ sõno belle, sarieno gattiue il che è falso, però che son' desiderate, & ogni desiderato è buono. PHI. Ancora in questo falli, che se bene ogni bello è buono non ogni buono è bello, & se bene ogni non buono è gattiuo, & non bello, non ogni non bello è gattiuo, & non buono, però che il buono è piu comune che il bello, & però è qualche buono bello, & qualche buono non bello, & ogni diletto è buono, in quanto diletta, & perciò si desidera, ma non ogni diletto è bello, anzi sonno de li diletti buoni, & belli, & questi son' fine di desiderio che è amore, & sonno altri diletti buoni & non belli, come quelli che hai nominato, che sonno fine di desiderio che non è amore, ma propriamente appetito, cioè carnale. SO. Intendo bene la differẽtia che poni infral' desiderio amoroso et appetito, et come l'amoroso sonno fine de le delettatinci le buone, & belle

& de l'appetitoso le buone, & non belle, & mi marauiglio, perche m'hai consentito, & poni che ogni dilettatione è buona, però che è desiderata, & ogni desiderato è buono, il quale se bene si piglia d'Aristotile che diffini il buono esser' quello che si desidera, & per la conuersione de la diffinitione col diffinito, cosi come ogni buono è desiato, bisogna che ogni desiato sia buono, niente di manco noi uediamo il contrario che molte delettationi non sonno buone, anzi gattiue, pernitiose, & nociue, non solamente à la sanità, & uita del corpo humano, ma ancora a la salute, & uita de l'anima sua, et pur' da molti son' desiderate che altrimenti non si seguirieno, si che non ogni desiderio è di cosa buona, ne ogni desiderio è buono, ne ogni dilettatione è buona, ma molti di quelli desiderij, & diletti sonno contrarij, & ruinatorij del bene humano. PHI. Per il ditto d'Aristotile non saria da concedere che ogni desiderato fusse buono, però che egli nõ dice chel buono è quel che si desia, ma dice chel buono è quel che tutti desiano, & questa diffinitione si conuerte bene con esso buono diffinito, però che quel che tutti desiano è ueramente buono. SO. Et quale puo essere questo buono, che gl'huomini desiderano? PHI. Lui medesimo Aristotile il dichiara & dice, che è il sapere & principia la sua Metaphisica; Tutti gl'huomini naturalmẽte desiano sapere, questo è non solamente buono, ma uero & sempre bello, si che Aristotile non ne constringe, però à dire che ogni desiderato sia buono. SO. Adunque perche me l'hai consentito, &

ancor' confirmato. PHI. Però che in effetto è cosi, chel fine de la uolontà, & desiderio è il buono, & tutto quel che si desidera è sotto spetie di buono & delettabile, & cosi ogni delettabile (in quanto delettabile) bisogna che sia buono, & desiderato, ma li desiderij, & dilettationi desiderate sonno come li desideranti, che alcuni sonno temperati in se, & cosi li suoi desiderij sonno delettationi, temperate, & altri desideranti sonno in se stemperati, & cosi li suo desiderij sonno di delettationi stemperate. SO. Adunque non sarieno buone. PHI. Non sonno buone ueramente in se, ma son' buone à lui perche gli paiano buone, e sotto specie di buone le desia, per' che il stemperamento de la sua complessione il fa errare, prima nel giuditio, & di poi nel desiderio, & ne la delettatione desiata, che essendo gattiua la reputa buona. SO. Adunque sonno de le delettationi che non son' buone se bene il paiano, & desiderij di cose non buone, contrario di quello che m'hai concesso & affirmato. PHI. Cosi come ogni delettabile par' buono, cosi participa qualche cosa buona chel fa parer' buono, & il desiderio tende in lui da la parte del buono qual participa, & tu uedi che la dilettatione (in quanto dilettatione) è buona cosa, cosi come la doglia contrario di quella (in quanto doglia), è gattiua, non è adunque senza ragione che si come ogni doglia s'abborrisce, teme, & fugge, cosi ogni dilettatione si desideri, speri, e segua. SO. Adunque come dici che molte dilettationi son' gattiue, & stemperate, & cosi li desiderij, & li desideranti di quelli.

PHI. Può stare in un' suggetto bene, & male, non da una parte, ma da diuerse, per che può essere una cosa buona in piccola parte sua & apparente, ma gattiua ne la maggior' parte sua, & piu intimamente et esistentemente, & tali sonno le gattiue, & stemperate delettationi che in quanto delettano sonno, & paiano buone, ma in se stesse son' gattiue, però chel bene che hanno de la sua forma è unito con la malitia de la materia, & sommerso in quella, onde sonno in se gattiue, & hanno qualche cosa di buono apparente che diletta, & ancora questo non è buono assoluto, ne apparēte ne dilettabile à tutti, ma solo à li suoi stemperati desiderantı che sonno tirati nel desiderio del minimo bene loro, senza consideratione del superchio male, che ha sotto di lui, ma li temperati non inganna quel poco bene apparente, per che conoscono il troppo male con che è misto, onde non il giudicano essere dilettabile ne desiderabile, ma uera doglia, la quale si debbe abhorrire, temere, & fuggire, & di questi si truouano assai ne l'appetito carnale, che la maggior' parte de le dilettationi del gusto, & del tatto uenereo, & altre mollicie sonno gattiue, & pernitiose. SO. Et sonno alcune di queste carnali dilettationi che sonno pur' ueramente buone. PHI. Si quelle che sonno temperate necessarie a la uita humana, & a la progenie le quali se bene sōno delettationi carnali, sōno & si chiamano honeste, però che sōno misurate, & temperate da l'intelletto principio de l'honestà, & li desi-

deranti, & desiderij di quelle sonno ueramente uirtuosi, & honesti. SO. Ne le belle delettationi, è forse questa differentia ancora di buone, & gattiue, come in quelle che non sonno. PHI. Anzi assai, però che molte cose sono amate per belle, che se bene hanno qualche formale bellezza apparente che le fa amate, quella è tanto uenta da la deformità, & bruttezza de la lor' materia che sono ueramente brutte, non amabili, ma odiabili & da fuggire, & di questa, sorte è la bellezza dell'oro, ornamenti, Gioie, & de l'altre cose materiali superflue non necessarie à la uita, l'amore de le quali propriamente si chiama cupidità, & auaritia, & così paiano belli li ragionamenti, orationi, & uersi che sonno faceti, & consonanti, & contengono sententie dishoneste, & brutte, & così tutte le uaghe fantasie, & belli disegni a l'apparentia che dall'intellettuale ragione sono giudicate brutte, & di questa sorte sonno l'illicita gloria & honore, & ingiusto dominio, & imperio, che come belli apparenti sonno desiati, essendo in se deformi & dishonesti, l'amore de quali si dice ambitione, & il desio di tutte le spetie de le cose desiate belle & buone apparenti, & non esistenti, comunemente si chiama libidine. SO. Sonno dunque secondo questo quattro maniere di dilettationi, due buone & belle, et due buone & non belle, l'una de le buone e belle, è esistente e l'altra è apparente, & così l'una de le buone & non belle, è di buono esistente, et l'altra di buono apparente, sariano così forse tante differentie ne li desiderij, & ne li desideranti. PHI.

Ne li desiderij si che hanno tutte quattro le differentie de le delettationi desiderate, ma ne li desideranti nõ bisogna porre piu che due spetie, cioè temperato, o stemperato, o uero honesto, o dishonesto; Li temperati de le belle belleze, & buone, & di quelle che sonno buone, & non belle, desiano quelle che sonno tali in uera esistentia, & non solo in apparentia, ma li desideranti stemperati desiano quelle dilettationi che sonno belle, o uero buone in apparentia, non in uera esistentia, & questa differentia procede da la bontà & belleza che è ne l'anime de li desideranti, che quello che è buono & bello, ama le delettationi ueramente belle, & desia le ueramente buone, & quello che non ha bene ne belleza esistente, ma solamente apparente, ama le delettationi belle apparentemente, & non in esistente uerità, ben' che ancora fra queste due si truouino mezi cõposti d'ambi due, che alcuni sonno temperati, & honesti circa alcune de le delettationi, & circa de l'altre stemperati, & alcuni per la maggiore, & principal' parte sonno temperati & nel manco stemperati, & altri al contrario, & pur' debbono sortir' il nome di quello a che piu sonno inclinati honesto, o dishonesto. SO. Intendo à che modo ogni dilettatione è buona apparente, o esistente, & perciò è desiata, & quelle che oltra de l'essere buone sonno belle apparenti, o esistenti, non solamente si desiano, ma ancora s'amano, & perciò hai detto chel fine dell'amore è la dilettatione de l'amante ne la cosa amata, & cosi debbe essere il fine del desiderio delettatio-

ne del desiderante ne la cosa desiderata, poi che non è fra loro altra differentia se non chel desiderante nõ amante desia sotto spetie di buono non bello esistente, o a lui apparente, & il desiderante amante ama sotto spetie di buono bello, o che sia bello, o che gli paia; Ma uorria saper da te, o Philone come si conforma questo fine de l'amore con quello che m'hai detto ne la sua prima diffinitione, che è desiderio d'unione, che l'unione pare che sia altra cosa che la dilettatione. PHI. Anzi è quella medesima che non è altro la dilettatione che l'unione del dilettabile, & il dilettabile (come t'ho detto) o è solo buono, o ancora bello, o uero pare al desiderante, si che dire del fine d'amore che è la dilettatione de l'amante ne la cosa amata, è quanto dire l'unione de l'amante con la cosa amata. SO. Ancora questo intẽdo, ma in dubbio mi resta ancora, che tu fai fine d'ogni amore la dilettatione à questo modo, ogn'amore saria del delettabile, et tu dimente d'Aristotile m'hai detto, che sonno tre amori, quello del delettabile, quello de l'utile, quello de l'honesto; Come adunque tu lasciando li due principali il fai tutto del delettabile, ponendo il fine de l'amore solamente in dilettatione. PHI. Se ben'Aristotile parte l'amore in tre (come hai detto) & uno di loro chiama solamente dilettabile, sappi chel fine di ciascuno de li tre, è la dilettatione, però che così come quel che ama le dilettatiõi corporee, procura dilettarsi ne l'unione di quelle cose, & chi ama le cose utili, & desia possederle, è per la dilettatione che fruisce nel loro acquisto,

& possessione, trouarai molti à chi molto piu diletta il guadagno de l'utile che il dolce mangiare & beuere, & li venerei atti, onde molte uolte le lasciano per seguitare l'utile, & cosi l'honesto à chi l'ama è sommamente dilettabile, & l'amante desidera fruire la dilettatione de l'honesto acquisto, si che il fine d'ogn'uno di questi tre amori ultimamẽte è dilettarsi l'amante in l'unione de la cosa amata, sia delettabile, ò utile, ò uero honesta. SO. Adunque perche Aristotile chiama l'uno solamente amore del dilettabile, & gl'altri nomina altrimenti. PHI. Però che vulgarmente le dilettationi carnali si chiamano, et son' tenute propriamente delettationi, non perche le siano ueramente, però che la minore dilettatiõe consiste in quelle, per essere basse materiali, et la maggior' parte loro priue de la bellezza, & piu ueramente si desiano che amano (come hai inteso) et se hãno qualche bellezza, quella è sì uenta da la bellezza, de la materia che è sommersa in la sua deformità, & la loro bontà in la malitia di quella, onde il buono, & bello che in quelle si troua è solo apparente, & non esistente. Ma Aristotile secondo l'oppiniõe vulgare l'intitulò in nome di delettabile, & a l'utile (auuenga che manco à molti nõ diletti) à differentia di questo il chiama utile, cosi per hauere l'utilità oltra la dilettatione, come principalmente per che la dilettatione sua per essere ne la spirituale immaginatione non è cosi materialmente sensata come la carnale, & all'honesto se bene è molto piu, et piu ueramente delettabile che a gl'altri due il chiama honesto,

cosi per l'honestà, & sua propria differentia, come perche la dilettatione sua per essere ne la mente spirituale non è materialmente sensata come il dilettabile carnale, il quale (come t'ho detto) se bene è il piu apparente al vulgo de gl'huomini, & ancora a le bestie, è in effetto poco, o niente esistente in bontà ne bellezza. SO. Come nò? ne le dilettationi carnali non uedi tu, che ne sonno molte che sono necessarie a la sostentatione de l'induiduo, & à la conseruatione de la spetie, onde da la natura di mente del somo opifice con mirabil'arte, & sottilissima sapientia in li suoi organi proprij con soauissimo diletto furono ordinati, et dedicati; Come adunque le tali dilettationi non sono uere buone, se bene sono carnali, ma solamente apparenti (come dici) questo non è già uerisimile. PHI. Di questa sorte di delettationi non ho detto mai che fussero gattiue, et solamente buone in apparentia, anzi t'affermo che sono ueramete buone. SO. Sono pur' dilettationi carnali, et l'amor loro è de la parte del dilettabile. PHI. Sono ben' carnali dilettationi, ma no sono puramente de la spetie del dilettabile, anzi sono ueramente di quella de l'honesto quando (come dissi) sonno temperate quanto si richiede al bisogno de la sostentatione de l'induiduo, & conseruatione de la spetie, & quando escedano questo temperamento sonno dishoneste, & stemperate, & proprie del puro dilettabile nudo di honesto, & il bene et bellezza loro è solamente apparente, et non esistente. SO. Come quelle che sonno carnali, tu le leui del membro del diletta-

Dialogo

bile per essere temperate & honeste, questo non par' già che le possi cauare del suo genero delettabile, come fai. PHI. Ne manco io le cauo totalmente di quel genero; Ma dico che non senno del puro delettabile, cioè di quello che non participa l'honesto, però che queste senno dilettationi honeste. SO. Adunque una medesima dilettatione entra in due generi d'amore nel dilettabile, & ne l'honesto. PHI. Intrano ueramente in ambi generi, ma da diuerse bande, che queste necessarie dilettationi se bene hanno la parte loro materiale del delettabile, hãno la parte formale de l'honesto che è il loro conueniente temperamento alli necessarij, & ottimi fini à che sõno dirizate de l'indiuidua sostentatione, & de la conseruatione specifica, & cosi accade nel genero de l'amore de l'utile che quello ha puro utile nudo de l'honesto, cioè stemperato & improportionato al bisogno de la uita, & de l'opere uirtuose, et è solamẽte buono & bello apparente, & esistentemente è gattiuo, & pernitioso, quale è la cupidità, & auaritia, ma quando è temperato & conueniente à questi due fini, è ueramente buono & bello, & entra in ambi generi d'amore utile, & honesto, però che la materia sua è de l'utile, & la forma del suo temperamento è de l'honesto. SO. Adunque l'amore de l'honesto è materialmente qualche uolta del delettabile, qualche uolta de l'utile, saria forse alcuno amore che materialmente, & formalmente fosse honesto senza pigliare da nissuno de gl'altri due generi. PHI. L'amore de l'honesto è amare le uirtù morali, & intellettuali,

tellettuali, et per essere le morali circa l'opperationi de l'huomo, bisogna che sia la materia loro secondo la natura di quelle operationi, in che la uirtù esiste, onde la uirtù de la continentia, o temperamento ne le dilettationi carnali, ha per materia il corporale diletto, & per forma la continentia & temperamento in quello, la quale porge tanto maggiore, & piu degna dilettatione ne gl'amanti, che la corporea de la materia sua, quanto è piu degno in noi lo spirituale del corporeo, et cosi la uirtù de la liberalità & continentia, & astinentia del superfluo ne le cose possedute hanno per materia l'utile, & per la forma la satisfattione, & astinentia temperata del superfluo con liberale distributione di quella, nel quale l'honesto amante gusta per dilettatione ne la medesima possessione dell'utile, & cosi tutte l'altre uirtù morali che sonno circa dell'operationi humane, come la forteza, giustitia, & prudentia, & altre, hanno la materia de la natura operatiua, & la forma loro è l'habito honesto del temperamento di quella, ma le uirtù intellettuali sonno tutte honeste, & non hanno altra cosa del materiale, però che non uersano circa atti ne dilettationi corporee, da le quali possino pigliare materia alcuna, ma circa cose eterne separate da corpi, & intelligenti, onde tutte sonno forme intellettuali senza compagnia di materia, & sonno pure, & uere honeste per se stesse, & non per participatione come l'altre, & però l'amore di queste chiama Platone diuino.

SO. Et l'altre spetie d'amore come le chiama Platone.

PHI. Egli diuide li generi d'amore in tre, come Aristotile, ma in altro modo, che è; Amore bestiale, amore humano, & amore diuino, chiama bestiale l'amore escessiuo de le cose corporee, non temperato dall'honesto, ne misurato da la retta ragione, così ne le dilettationi soperchie carnali, come ne la cupidità, & auaritia dell'utile, & altre fantastiche ambitioni, però che mancando in tutte queste la moderatione & temperamento dell'intelletto humano restano amori d'uno animale senza intelletto, & ueri bestiali, & chiama amore humano quello che è circa le uirtù morali temperatiue di tutti gl'atti sensuali, & fantastichi d'esso huomo, & moderanti la loro delettatione; Il qual'amore per hauere la materia corporea, et la forma intellettuale, et honesta, il chiama amore humano per essere cõposto l'huomo di corpo, et intelletto; Et chiama amore diuino l'amore de la sapiẽtia, et dell'eterne cognitioni, il quale per esser tutto intellettuale, honesto, & tutto formale senza cõpagnia di materia alcuna corporea; il chiama Diuino, però che in questo solo gl'huomini sõno participi de la diuina bellezza, & quanto l'amore humano escede il bestiale, tanto la dilettatione che è il fine suo de l'amante ne la cosa amata, è maggiore et piu eccellente che non sõno le corporee, & esorbitanti delettationi bestiali, che appresso il uulgo son' tenute le principali nel diletto, essendo in effetto basse, et tenuissime in quello, et così potrai ancora intendere che quãto l'amore diuino è piu sublime de l'humano tãto la dilettatiõe di quello è maggiore piu soaue, et piu satisfattoria, &

piu intensamente desiata da chi la conosce, che la dilettatiõe de l'altre uirtù morali, & amori humani. Si che diuidendo l'amore a la peripatetica, ó a la stoica nõ ne trouarai alcuno di chi il fine nõ sia la dilettatione dell'amãte ne la cosa amata (come t'ho detto). SO. Veggo in effetto che cosi è, & chel fine d'ogni particular'amore è il diletto de l'amãte in l'unioẽ de la cosa amata, horamai mi puoi dir'oltra rispõdendo a la mia domanda. Qual'è il fin'uniuersale, per il quale nacque l'amore nell'uniuerso, che in quello non mi par'cosi facile porre la dilettatione per fine come ne li particulari amori de gl'huomini, & de gl'altri animali. PHI. E' ben'tempo di dirtelo; Tu sai una uolta chel mondo fu prodotto dal sõmo creatore mediãte l'amore, però che uedẽdo il sommo buono la sua immensa belleza, & amando quella & quella lui, come sommo bello produsse, o uer'generò à similitudine de la sua belleza il bello uniuerso, però chel fine de l'amore è (come Platone dice) parto in bello, prodotto adunque l'uniuerso dal sommo suo Creatore à somiglianza, o uero a immagine de la sua immensa sapientia, nacque amore del creatore uerso di esso uniuerso, non come d'imperfetto à perfetto, ma come da perfettissimo superiore à meno perfetto inferiore, & come dal padre al figlio, & da la causa al suo effetto singulare. Onde il fine di questo amore non è acquistare belleza che manchi a l'amante ne dilettarsi, ne l'unione di quello amato, ma è per fare acquistare la maggiore perfettione a l'amato della qual' mancaria se

non l'acquistasse per l'amore de l'amante, & per dilettarsi esso diuino amante ne la bellezza maggiore, a la quale l'amato uniuerso arriua mediante il suo diuino amore, come accade in tutti gl'amori de li superiori àgl'inferiori, de le cause a li quattro suoi effetti, da li padri a li figli, dal maestro al discipulo, & di tutti li benefattori a li suoi beneficiati che l'amor loro è desiderio, che l'inferiore suo arriui al maggior grado di perfettione & bellezza, ne l'unione de la quale cō esso amato esso amante si diletta, & questa dilettatione de l'amante ne la perfettione, & bellezza de l'amato è fine de l'amore di esso amante. SO. Di questa materia già mi ricordo tu hauermi detto questa distintione, che è fra l'amore del superiore all'inferiore, & l'amore de l'inferiore al superiore, & la sententia è stata quasi una medesima, se bene in altri modi di dire, & altri propositi, & conosco che se bene il fine di ciascuno di questi due amori è dilettatione de l'amante ne l'acquistata bellezza dell'amato, che pur l'amore de l'inferiore al superiore è pur la bellezza del superiore amato acquistata da l'inferiore amante a chi manca, & il fine de l'amore suo è la dilettatione de l'amante nell'unione de la bellezza de l'amato superiore, la quale gli mancaua, ma l'amore del superiore a l'inferiore è per la bellezza che acquista l'inferiore amato, la quale gli mancaua, col quale acquisto esso amante, come in fine del suo amore, ancora si diletta come si dilettò esso amato ne l'acquisto, & unione di quella, la quale amaua & desiaua mancandogli, & conos/

co che di questa sorte è l'amore del sommo creatore a l'universo creato, & in lui questa distintione è piu uera & propria che in nissun'altro amore di superiore à inferiore, se bene gl'altri superiori in questo li somigliano, tanto piu che l'amore diuino, come dici a l'uniuerso è quello mediãte, ilquale esso uniuerso acquista il sommo grado di belleza a lui possibile, come si uede ne l'amore del maestro al discipulo, che è mezo di fare crescere il discipulo in perfettione, & belleza intellettuale, quel che non è ne l'amore di molti de gl'altri superiori a l'inferiori, onde questo amore diuino non solamente non denota mancamento in esso superiore amãte, anzi denota somma perfettione participatiua del maggior' grado possibile ne l'uniuerso creato, se non fusse una maniera di mancamento imaginario relatiuo che ombreggia de l'effetto in la causa secondo m'hai altre uolte detto; Ti pare o Philone che habbi inteso questa tua sottil' distintione de l'amore del superiore all'inferiore con la comune delettatione ne l'uno, & ne l'altro. PHI. Mi pare che si, che assai bene l'hai referita, ma che adunque? SO. Voglio inferire che questo non satisfà a la mia domanda, ch'io non ti domando del fine, perche nacque l'amore diuino, il quale quando il mõdo fu prodotto nacque con lui, ma ti domando perche nacq; l'amore dell'uniuerso creato, & quale è il fine di quello. PHI. Ti satisfarò bene, quando uorrai intendere il resto, del quale questo bisognò che fusse esordio. Essendo adunque il primo amore diuino, o uero innamoramento del sommo

Dio a la sua propria & somma bellezza & sapientia, quello che è stato causa produttiua de l'uniuerso à similitudine di quella, con sua continua conseruatione, però che l'amore che prima l'ha prodotto per sua indissolutione, sempre producendo il conserua. Il secondo amore diuino che è de l'uniuerso prodotto, è quello chel prodotto porta in sua ultima perfettione, che cosi come il primo essere de l'uniuerso uiene da quel primo amore ch'el precede, cosi l'ultimo & perfettiuo essere di quello procede & è causato dal secondo amore diuino, cioè quel che ha l'uniuerso essendo già prodotto a somiglianza del padre, che amando prima se stesso desia generare in bello sua similitudine, & genera per quello amore precedente il figlio, & di poi acquistando col figlio un'secondo, & nuouo amore uerso di lui, mediante questo secondo amore procura condurre questo amato figliuolo ne l'ultima sua perfettione, & maggior'grado di bellezza possibile. SO. Ancora questo intendo, & molto mi piace intenderlo, niente dimanco non mi mostra ancora il fine, perche nacque l'amore dell'uniuerso se bene mi mostra li dui fini de li due amori diuini, del primo la prodottione, del secondo la perfettione de l'uniuerso, ti resta à dire il fine, perche nacque l'amore di esso uniuerso. PHI. Son'per dirlo, & circa ciò, dei prima intendere che è quello in che consiste la perfettione de l'uniuerso prodotto. SO. Questo ho ben'già inteso, non mi bisognaria per quello nuoua eruditione, però che essendo l'u-

uerso (come m'hai detto) prodotto a immagine, & simili/tudine de la somma sapientia, la sua perfettione consiste in essere propriamente simulacro di quella, il quale è il proprio fine del suo producente, come accade in ogni cosa artifitiata, che la perfettione sua consiste in essere fatta somigliante al proprio a la forma dell'arte, che è ne la mente dell'artifice, & questo è il proprio fine di esso artifice in la fattione di quella, & cosi debbe essere di esso uniuerso prodotto. PHI. E' ben'uero che questa è la prima perfettione de l'uniuerso prodotto, & il primo fine del sommo producente, ne la produttione di quello come bene hai somigliato in ogni cosa fatta per arte, cioè che sia simile tanto proprio quanto sia possibile à la sapientia del sommo Opifice, ma questo non è il fine ultimo, & l'ultima sua perfettione, che cosi come in ogni cosa artifitiata, come dire un'uaso da beuere la prima perfettione & fine suo è essere fatto propriamente simile a la forma & arte che è ne la mente de l'artifice, & l'ultimo suo fine & perfettione è l'essere esercitato ne la sua propria opera, per la quale è fatto cioè in beuere per quello, & di questi due la prima perfettione è fine de l'opera, & l'ultima è fine de l'operato, cosi ne l'uniuerso prodotto il primo fine del producente, & la prima perfettione di quello consiste ne la perfettione de l'opera diuina, essendo proprio simulacro de la diuina sapientia, ma l'ultimo fine suo, & ultima perfettione di quello consiste in eserci-

tarsi esso universo ne l'atto, & opera per il quale fu prodotto, il quale è fine di esso operato, però che l'essere de l'operato è fine de l'opera de l'operante, & l'opera de l'operato è fine de l'esser suo. SO. Quale è adunque l'atto, & l'opera che è fine d'esso universo prodotto, & sua ultima perfettione? PHI. Molti atti perfettivi si truovano ne l'universo, ma la sua ultima perfettione consiste nell'ultimo, & piu perfetto di quelli, & altri subalternati son via, o scala per venire all'ultimo perfettissimo; Ma in questo tutti comunicano, che cosi come l'essere de l'universo consiste in legittima produttione, & retto esito de la divinità in esso universo; Cosi gl'atti suoi perfettivi consistono ne la verace, & propria reditiōe de l'universo in essa divinità, da laquale prima hebbe esito, in modo che cosi come quella è stata prima il suo principio effettivo, cosi ancora ella medesima sia il suo ultimo fine, che non solamente il sommo Dio volse essere del mondo causa efficiente, ma ancora causa formale, & causa finale, causa efficiente in produrlo, causa formale in conservarlo, & sostenerlo nel suo proprio essere, & causa finale in redurlo in se stesso, come in ultima perfettione & fine, mediante gl'atti perfettivi di esso universo. SO. Ho bene inteso à che modo il sommo Dio in tre modi è causa de l'universo, efficiente, formale, & finale, l'uno per esito produttivo, l'altro per sostentatione conservativa, & l'altro per reduttione perfettiva, ma dimmi quali sonno questi atti perfettivi de l'universo, che causano la sua reduttione nel suo

creatore, & quale è l'ultimo perfettissimo di questi nel quale consiste la sua ultima perfettione. PHI. Gli atti de l'universo parte sonno corporei, & parte sonno incorporei, ne li corporei certo è che non consiste la reditione sua nel sommo Dio, però che per quelli piu presto s'allontana da la sua purissima diuinità, che s'approssimi à quella; Si che consiste la sua reduttione ne gl'atti incorporei, li quali dependono solamẽte de l'intelletto che è separato da materia. Adunque tutto l'uniuerso prodotto si reduce nel suo creatore, mediante la parte intellettiua, che in lui uolse participare, & mediante gl'atti di quella. SO. L'intelletto ha nissuno altro atto che l'intendere. PHI. Nò. SO. Adunque non son molti gl'atti che fanno perfetto l'uniuerso, ma solamente uno che è l'intendere. PHI. Quando bene ti conceda che l'intelletto non ha altro atto che l'intendere, esso intendere di diuerse cose son diuersi atti intellettuali, & se bene son tutti atti perfettiui, che aiutano a la reduttione de la creatura nel suo creatore, non dimeno quello atto intellettuale che rettamente causa quella, è quello che ha per oggetto l'essentia diuina, & la sua somma sapientia, però che in questo (come già altroue t'ho detto) consiste et si comprende ogni cosa intelletta, & ogni grado d'intellettione, & questo è quello che può redurre l'intelletto possibile, secondo tutta la sua essentia in intero atto, & gl'altri intelletti prodotti attuali nel sommo grado de la sua perfettione, ancora in questi si truouano gradi non pochi subalternati l'uno a l'altro,

& ancor'diremo diuersi atti, & già t'ho dechiarato ne la nostra prima confabulatione, che l'anima nostra intellettiua, mediante tre atti si reduce nel suo sommo creatore con intellettione, con amore, & con fruitione unitiua. SO. Adunque tu poni ne l'intelletto altro atto che l'intendere. PHI. Già tu sai che se bene ne le cose corporee, l'amore è diuerso da l'intellettione (come una de le passioni corporee) de l'atto incorporeo, che ne l'essentie intellettuali & immateriali stanno insieme, & l'amore loro è intellettiuo, & intellettione loro, de le cose piu alte amorosa, solo secondo ragione riceueno qualche distintione, non reale, ne essentialmente, & la fruitione unitiua è l'ultima, & perfettissima intellettione, però che quanto piu perfetto è l'atto intellettiuo, tanto è maggiore, & piu perfetta l'unione de l'intelletto intendente, & de la cosa intelletta. SO. Bastaria adunque questo atto intellettiuo per ultimo fine de l'uniuerso, & sua perfettione senza far'mentione de gl'altri due. PHI. Non basta, perche questo terzo non puo uenire, se nõ mediante gl'altri due, però che (come t'ho detto) de le cognitioni, sonno alcune che son'senz'amore, & altre che sonno con amore, & di quelle che sonno con amore, è una che precede l'amore, & l'amore è fine di quella, & l'altra è chi l'amor'procede è fine d'amore. SO. Tornameli à ricordare breui, & astintamente. PHI. Quelle cognitioni oue nò accade amore sonno de le cose buone, & non belle, & per conseguente non desiate, o ueramente per essere gattiue, & deformi odiate,

ò forse per non essere, ò non parere belle ne deformi, però nõ desiate ne abborrite, tutte l'altre cognitioni che sõno de le cose buone, & belle, sonno o di quelle, de le quali l'amore, ò il desiderio è il fin' loro, come è la cognitione del cibo che quãdo se ne bisogna gli succede il desiderio, ò di quelle che sonno fine di desiderio, come il fruire esso cibo con unione, & non è dubbio che questa è la perfetta cognitione del cibo, cioè l'unitiua, et per tanto con quella cessa il precedente desiderio, & la prima cognitione di quello era imperfetta, per non essere ancora unitiua, & per il mancamento de l'unione gli succede il desiderio che è quello, che la conduce in perfettione unitiua, & all'hora cessa, cessando il mancamento; Si che il desiderio & l'amore non è altro che uia de la cognitione imperfetta, conducente à la perfetta unitiua, di questa maniera accadeno li tre atti perfettiui de l'intellettione de l'uniuerso à la prima causa, però chel primo atto reduttiuo de la creatura è il primo conoscimento intellettiuo che ha di sua immensa sapiẽtia, et sõma belleza, et sentẽdosi distante da l'unione sua l'ama, et desidera uenir' à fruirla con perfetta unione, et intera cõuersione di esso amante nel bellissimo amato, mediante il qual' amore, et desiderio di essa diuinità si uiene à quello ultimo, et perfettissimo fine unitiuo, che è l'ultimo atto perfettissimo, nel qual' consiste non solamẽte la beatitudine de l'intelletto trãsformato, & unito in lei, et fatto diuino, ma ancora l'ultima perfettiõe, et felicità di tutto l'uniuerso creato del quale esso intelletto è la parte principale, et piu essẽtiale, mediã-

te la quale il tutto di esso uniuerso è degno unirsi col suo sommo principio, & farsi perfetto, & bearsi ne la frutione de la sua diuina unione. SO. Intendo come in questo ultimo atto, & fruitione unitiua de l'intelletto prodotto nel suo sommo producente consiste l'ultima perfettione di tutto l'uniuerso creato, & già di questo uò considerando il fine d'alcuno amore de l'uniuerso, & il bisogno perche in lui nacque, però che io ueggo che quello ultimo atto unitiuo perficiente de l'uniuerso gl'induce il presente amore, & egli è fine di esso amore chel precede, manifesto è adunque ch'el fine di questo amore de l'uniuerso è l'ultima perfettione di quello, qual'è l'ultimo atto & fruitione unitiua di quello col suo creatore, ma ne l'uniuerso sonno altri amori senza questo de la natura intellettuale prodotta in la sua prima causa, uorria che mi dicesse il fine comune, perche nacque ogni amore ne l'uniuerso prodotto comprendendo ogni particular'amore di quello. PHI. Cosi come li gradi de l'essere ne l'uniuerso sonno subalternati, & ordinati l'uno a l'altro succedendo dal primo a l'ultimo, & da l'infimo al suppremo, che l'essere da la materia prima è ordinato a l'essere de gl'elementi, & quello a l'essere de li misti non animati, & questo à l'essere de gl'animati de l'Anima uegetatiua, & questo à l'essere de gl'animali, & l'essere animale, à l'essere humano che è l'ultimo, & suppremo nel mondo inferiore, & ancora in esso huomo le sue uirtù sonno cosi subordinate l'inferiore a la superiore, quelle de l'anima uegetatiua à quelle

de la sensitiua, et quelle de la sensitiua, a quelle de l'intellettiua che è l'ultima & suprema uirtù, non solamente de l'huomo, ma di tutto il mondo inferiore, & ancora in questa intellettiua uirtù gl'atti intellettuali si ordinano d'inferiore a superiore, secondo l'ordine de le cose intelligibili loro oggetto d'inferiore à superiore, & cosi fino al suppremo, & ultimo intelligibile, il quale cosi come è sommo Ente è ultimo fine à che tutti sonno ordinati, cosi l'atto de l'intellettione humana, & angelica di che egli è oggetto, è il sommo atto intellettiuo de la mente humana, celeste & angelica à che tutti gli altri sonno ordinati, come à ultimo fine, & perfettione de l'uniuerso prodotto, cosi di questa medesima maniera hai da intendere, che sõno subalternati gl'amori ne l'uniuerso prodotto l'inferiore al superiore fino a l'ultimo suppremo, che è l'amore che ha l'uniuerso al suo creatore, al quale amore succede come proprio fine la sua fruitione unitiua in lui, che è la sua ultima perfettiõe (come t'ho detto) si che il fine de l'ultimo, & suppremo amore de l'uniuerso prodotto, è ultimo fin' di tutti gl'amori de l'uniuerso in comune. S O. Conosco che è cosi, che la fruitione unitiua de la creatura intellettuale nel suo creatore, non è solamente fine de l'amore che ha quello, ma di tutto l'amor' de l'uniuerso prodotto in comune, ma non poco mi piaceria che cosi come mi mostrasti la coordinatione de li gradi de l'essere ne l'uniuerso fino a l'ultimo & suppremo, cosi mi mostrassi la coordinatiõe de l'amori di quello, dal primo a l'ultimo. PHI.

Che vuoi tu sapere, o Sophia solamente, il semicirculo de l'ordinatione degl'amori ne l'universo, come fu quel che t'ho mostrato de li gradi de li Enti in quello, o uer' tutto il circulo intero in ordinatione. SO. Se bene io non intendo che uo-glia dire semicirculo ne circulo intero, in l'amori de luniuer-so, ne per che questa ordinatione de li gradi de li Enti, che m'hai detto è semicirculo, & non tutto, non di meno per-che del buono, è meglio il tutto che la parte, uorria che se quello de li Enti è mezo che l'integrassi, & de gl'amori mi mostrassi quello intero circulo che dici. PHI. Il circulo di tutte le cose è quello che principia gradualmente dal primo principio di quelle, & circulando successiuamente per tut-te, uolge in quello proprio principio come in ultimo fine, com prendendo tutti li gradi de le cose à modo circulare, del qua le il punto che è principio ritorna fine. Questo circulo ha due mezi l'uno è dal principio, cioè il punto al piu distante da lui, che è il suo mezo, & il secondo mezo è da quel pun to piu distante fino al ritornare in lui. SO. Nel circulo figu rale cosi è, ma dimmi come si truoua cosi nel circulo di tut-te le cose. PHI. Essendo il principio, & fine del circulo il sommo produttore, il mezo di quello è discendendo da lui fino a l'infimo piu distante da la sua somma perfettione, pe-rò che da lui prima succede la natura angelica per suoi or-dinati gradi di maggior' á minore, & di poi la celeste con suoi successiui gradi dal Cielo empireo, che è il mag-giore, fino al minore, che è quel de la Luna, & da quel-

lo uiene nel nostro globo piu infimo, cioè à la materia prima, che è de le sustantie eterne, la meno perfetta, & la piu distante da la somma perfettione del Creatore, però che si come egli è il puro atto, cosi essa è la pura potentia, in questa si termina la prima medietà del circulo de li Enti descendente dal Creatore per gradi successiui da maggiore à minore fino à essa materia prima infima d'ogni grado di essere; da lei il circulo uolge la seconda medietà ascendendo da minore à maggiore (come di sopra t'ho detto) cioè da la materia prima a gl'elementi, di poi a li misti, di poi a le piante, di poi a gl'animali, di poi a l'huomo, ne l'huomo da l'anima uegetatiua a la sensitiua, & da quella a l'intellettiua, & ne gl'atti intellettuali da uno intelligibile minore à un'altro maggiore, fino a l'atto intellettuale del suppremo intelligibile diuino, che è ultimo unitiuo, non solamente con la natura angelica, ma quella mediante con essa suppremа diuinità. Vedi come la seconda medietà del circulo ascendendo li gradi de li Enti, uiene à terminarsi nel primo principio diuino, come in ultimo fine integrando perfettamente il circulo graduale di tutti li Enti. SO. Veggo l'integrità del mirabil'circulo de li Enti in la sua gradual'ordinatione, & se bene un'altra uolta me l'hai significato à altro proposito, tanto mi satisfà, & dileita l'intelletto che sempre m'è nuoua, hormai mi puoi mostrare il circulo de gl'amori in ordine graduale, di che è il nostro proposito. PHI. Cosi come l'essere nel primo semicirculo

Dialogo

procede descendendo à modo di esito produttiuo dal primo Ente, dal maggior' al minore fino a l'infimo Chaos, o uero materia prima, & da lui ne l'altro semicirculo torna l'esse re à ascendere di minore à maggiore a modo di reduttione in quello di che prima è uscito, cosi l'amore ha origine dal primo padre de l'uniuerso, & da lui successiuamente uiene paternalmente discendendo sempre da maggiore à minore, & da perfetto à imperfetto piu propriamente da piu bello à men'bello per porgerli la sua perfettione, & participarli la sua bellezza quanto è possibile, succedendo per li gradi de li Enti, cosi nel mondo angelico, come nel celeste, che ogn'uno con carità paterna causa la produttione del suo succedente inferiore, participandoli il suo essere ò bellezza paterna, ben'che in minor'grado secondo conuiene, & cosi per ordine in tutto il primo semicirculo fino al chaos infimo grado de li Enti. Et di quello principia l'amore a ascẽdere nel secondo semicirculo da inferiore à superiore, e da imperfetto à perfetto per arriuare a la sua perfettione, & da men'bello à piu bello per fruire la sua bellezza, però che la materia prima naturalmente desia, & appetisce le forme elementali, come belle, & piu perfette, le forme elementali, le miste, & uegetabili, & le uegetabili le sensibili, & le sensibili amano con amor'sensuale la forma intellettiua; la quale con amore intellettuale ascende da uno atto d'intellettione di uno intelligibile men'bello, a un'altro piu bello fino all'ultimo atto intellettiuo del sommo intelligibile diuino, co l'ultimo amore

mo amore

mo amore de la sua somma bellezza, col quale il circulo amoroso si reintegra nel sommo buono ultimo amato, qual fu il primo amante padre creatore. SO. E' adunque il semicirculo primo de gl'amori, de piu belli a li men'belli, & de li pefetti a gl'imperfetti, & l'altro semicirculo al contrario d'amori de li men'belli a li piu belli, & oltra che è strano che sia l'amor'efficace dal piu bello al meno, per che nissuno desia il meno di se, è ancora strano che l'universo si divida tutto in dui mezzi di queste due maniere d'amori, uorria che mi dichiarassi la causa. PHI. Non meno efficace, ma forse piu è l'amor'del padre al figlio, & del maestro al discipulo, & de la causa a l'effetto, che di questi a li suoi superiori, poi che fanno maggiori cose mediante l'amore che gli hanno in produrle, generarle, & bonificarle, che quanti per li suoi primi, che non fanno altro che desiare d'approssimarsi à la sua perfettione, & se bene quelli inferiori non hanno bellezza che manchi a li superiori, per la quale egli amino desiandola, amano la sua propria bellezza, per participarla a l'inferiore à chi manca, con la quale participatione loro superiori restano piu belli, essendo li suoi inferiori bellificati da loro, & ancora per la bellezza di tutto l'universo (come già piu largamente t'ho detto) & è tutto il primo semicirculo di simile amore di superiore piu bello à inferiore men'bello, però che tutto quel mezzo consiste in esito produttivo, & il producente è piu bello del prodotto, & l'amor'gliel'fa produrre, & participar'la sua bellezza, & cosi è dal primo

prodotto infino a la materia prima ultima predetta, che l'amor' del maggior' al minore è mezo & causa ne la produttione, ma ne l'altro semicirculo da la materio prima fino al sommo buono, per essere reduttiuo per uia d'ascensione perfettiua da l'inferiore al superiore; Bisogna che l'amor' sia dal men' bello al piu bello per acquistare de la sua belleza, & unirsi con quella, & cosi di grado in grado superiore successiuamente fino a l'unione de la natura intellettuale creata con la sua belleza, & la sua fruitione nel sommo buono, mediante l'ultimo amore di quella, che è causa de l'atto unitiuo de l'uniuerso col suo creatore, il qual'è sua ultima perfettione. SO. Mi piace non poco intendere l'intero circulo de gl'amori de l'uniuerso conforme a quello de li gradi de li Enti, & con questo conosco chel fin' de gl'amori de l'uniuerso, sonno per ultimo atto unitiuo col suo creatore, perche l'amori produttiui sonno per li reduttiui, & li reduttiui tutti successiuamēte sōno per l'ultimo amore che induce l'ultimo atto unitiuo de l'uniuerso col sōmo buono, che è l'ultima perfettione di quello, in modo che tutto ciò che usci da quella pura, et bellissima unità diuina, fu perche reducendo l'uniuerso ritornasse ne l'unione di quella, ne la quale il tutto come perfetto si beatificasse; Ma ricordati o Philone che tu m'hai detto chel fin' d'ogni amore è la delettatiōe de l'amante ne la cosa amata, et dicesti chel fine de l'amor' de l'uninerso è di quella medesima sorte, tu hora il poni ne l'atto unitiuo col principio diuino, che parrebbe altracosa. PHI. Non è

altro, anzi tanto quãto questo atto è piu suppremo, per essere unitiuo de l'uniuerso con la sõma bellezza, tanto la delettatione che è in quello (quale è il proprio fine de l'amore) è maggiore senza proportione, & piu immensa, & somma di tutte le delettationi de le cose create, & già t'ho detto che nõ è altro la delettatione de l'amante, se non l'unione sua con la bellezza amata, quando quella bellezza è finita la delettatione è finita poco o assai, secondo la bellezza, & essendo finita come è ne l'ultimo amore de l'uniuerso prodotto, cioè di sua parte intellettiua al sommo buono, bisogna che sia il fin' di quell'amore immensa, & infinita dilettatione, quale è fine di tutto l'amore del Mondo creato, per il quale l'amor' nacque in esso uniuerso, che senza amore e desiderio di tornare ne la somma bellezza impossibile era, che le cose uscissero in loro produttione allontanandosi da la diuinità che senza amore paternale & desiderio produttiuo simile al diuino, era impossibile che procedessi l'uno grado de l'Ente prodotto dal suo superiore, & sallontanassino da la diuinità, cosi succedendo di grado in grado fino a la materia prima, però che l'amor' paternale, o uero produttiuo, & è quello che ha tutto il primo semicirculo dal sommo Ente, fino a l'ultimo chaos, & cosi non era possibile, che li Enti prodotti potessino tornare à unirsi con la diuinità, & acquistare quella somma delettatione, in che consiste la perfettione, & felicità di tutto l'uniuerso, essendo sommamente distanti da loro in essa materia prima, se nõ fusse l'amore, &

desiderio di ritornare in quella, come in ultima perfettione loro, che è quello che li conduce fino all'ultimo atto felicitante de l'uniuerso, si che essendo l'amor' produttiuo del primo semicirculo per l'amor' reduttiuo del secondo, e quello per l'ultima perfettione, & beatitudine de l'uniuerso, segue che l'amor' de l'uniuerso nacque per indurli la sua ultima felicità. SO. Conosco ueramente che l'amor' nacque ne l'uniuerso prima per ampliare successiuamente la sua produttione, & poi per bearlo con somma delettatione, inducendo l'unione sua col sommo buono primo principio suo, & con questo sonno satisfatta de la mia quinta dimanda, del perche l'amor' nacque ne l'uniuerso. Tre cose sole mi restano à sapere in questa materia, l'una che se bene la delettatione debbe essere fine de l'amore naturale, o sensibile, cioè di quello amore che prouiene d'anima, & uirtù corporee, non par' già conueniente che sia ancor' fine de l'amore intellettuale, però che la dilettatione è passione, & l'intelletto separato da materia, non è possibile, ne giusto è che sia suggetto d'alcuna passione, tanto piu l'intelletto angelico & diuino, onde loro non debbe hauere la delettatione per proprio fine, non è adunque quella il fin' comune d'ogni amore (come hai detto). La seconda è che se ben' il fine di tutti gl'amori reduttiui è delettatione (come hai detto) l'amori produttiui non par' che habbino questo fine, però che nissuna cosa si diletta in approssimarsi al non bello, onde piu presto par' che sia il fine di quelli amori produttiui dare, & participare bel/

lezza oue non è, che dilettarsi (come hai detto) perche non si puo dilettare con chi da se non ha bellezza, la terza è che tu hai detto di sopra, che l'amore che ha il creatore a l'uniuerso creato, è quello che il reduce a la sua perfettione, cosi come l'amore che ha a la propria bellezza è quello che l'ha prodotto, & hora mi dici che quello amore ch'il conduce in la sua propria perfettione, è quello che ha l'uniuerso mediante la sua parte intellettiua a la somma bellezza diuina, non è adunque l'amor' di Dio a l'uniuerso quello che il conduce in sua perfettione, ma quello de l'uniuerso a Dio; Soluemi questi tre dubbij, & mi chiamerò satisfatta da te di quello che m'hai promesso dire del nascimento d'amore. PHI. Per questo poco resto non uoglio lasciare d'uscire di questo debito, la delettatione sensuale è passione ne l'anima sensitiua, cosi come l'amore sensuale è ancora passione di quella; Se nō che l'amor' è la prima de le sue passioni, & la delettatione è l'ultima, & fin' di esso amore, ma la delettatione intellettuale non è passione ne l'intelletto amante, & se tu consenti che ne li Enti intellettuali sia amore che non è passione, bisogna ancor' che consenti, che in quelli sia delettatione senza passione, la quale è fine del loro amore, & piu perfetta, & astratta che il medesimo atto amoroso. SO. Se l'amore, & la delettatione de l'intellettuali non son' passioni, che sonno adunque. PHI. Sonno atti intellettuali (secondo t'ho detto) remoti d'ogni naturale passione, se bene noi nō hauiamo altri nomi che darli, che in la sensualità dicono passio-

dialogo

ne, & già t'ho detto che l'amor ne l'intelletto prodotto è la tendentia de la prima intellettiua del bello intelligibile, ne l'ultima unitiua che è la perfetta, & la delettatione in lui non è altro che la medesima intellettione unitiua di esso bello intelligibile. SO. Et ne l'intelletto diuino che sonno. PHI. L'amore diuino è tendentia di sua bellissima sapientia in sua bella immagine, cioè l'uniuerso da lui prodotto cõ reditione di quello ne l'unione de la sua somma bellezza, & la delettatione sua è la perfetta unione di sua immagine in se stesso, & del suo uniuerso prodotto in esso producente, & perciò dice Dauit; Dilettasi il Signore ne li effetti suoi, che in quella unione de la creatura col creatore non solamẽte cõsiste la delettatione, & saluatione di essa creatura, come dice Dauit, ci delettaremo nel sommo principio di nostra saluatione, ma ancora consiste in quella unione la diuina delettatione relatiua per la felicità del suo effetto, & non ti paia strano che Iddio si diletti, poi che egli è la sõma delettatione de l'uniuerso, & per l'eterno amore de la sua medesima bellezza, bisogna che in lui, da lui, & a lui, sia somma delettatione, & per quello gli antichi Ebrei quando haueuano diletto, diceuano Benedetto quello che la dilettatione habita in lui, & la delettatione in lui, è una cosa medesima col delettante, & con quel chel diletta, & non è strano che diciamo lui delettarsi con la perfettione de la sua creatura, quando uediamo che la sacra scrittura, per il peccato comune de gl'huomini, per il quale uenne di poi il Diluuio, dice uidde

il Signore quanto era grãde la malitia de l'huomo, ne la terra, & che l'inclinatione de le sue cogitationi ogni di peggiorava, si penti d'haver fatto l'huomo ne la terra, & attristossi nel suo cuore, & dice, disfarò l'huomo ch'io creai cõ tutte l'altre cose de la terra, &c. Adunq; se la malitia de gl'huomini attrista Dio intimamente, & cordialmente la perfettione, & beatitudine loro, quanto gli debbe dilettare, ma in effetto ne la tristeza, ne la letitia, sono passioni in lui, ma la delettatione è grata correspondentia de la perfettione del suo effetto, & la tristeza privatiõe di quella, da la parte de l'effetto. SO. Del primo mio dubbio son' satisfatta, & conosco che la delettatione de l'intellettuali, ne la quale non cade passione è maggiore, & piu vera delettatione che quella de li corporali ove accade passione, & ancora come l'amore di quelli per essere senza passione è maggiore, & piu vero che quello di questi corporei appassionati, rispondemi adunq; al secõdo. PHI. Per quel che t'ho detto nel primo sarà facile rispondere al secondo; Quando il superiore ama l'inferiore in tutto il semicirculo primo, da Dio fino a la materia prima, non consiste la delettatione che è il fine loro, ne l'unirsi col non bello, o men'bello suo inferiorẽ come arguisci, ma consiste ne l'unire il non bello, o il men'bello con lui bellificandolo, o facendolo perfetto participandoli sua belleza, qual non solamente dà perfettione delettabile à esso effetto inferiore, ma ancor'la da à essa causa per relatione del suo effetto, ch'el bello, & perfetto es-

fetto fa la sua causa piu perfetta, & piu bella, & delettan te ne la bellezza aggiunta per relatione (come già t'ho detto) & se io t'ho mostraio che Dio si diletta con la perfettione de li suoi effetti, & che s'attrista per li loro difetti, tanto piu può constare in ogni Ente prodotto il delettare se col bene del suo succedente effetto, & attristarse del suo male. SO. Ancora in questo secondo dubbio m'hai quietato l'animo, & ueggo come il fine d'ogni amore de l'uniuerso, è la delettatione de l'amante ne l'unione de la cosa amata sia inferiore à lui, o uero superiore. Mi resti solamente à soluere il terzo ultimo dubbio, cioè che se l'amore de l'uniuerso à Dio, è quello chel conduce in la sua ultima perfettione unitiua con esso, come hai detto già innanzi, che l'amore che ha esso creatore a l'uniuerso, è quello che causa questo effetto, & lo conduce al beato fine unitiuo con la somma bellezza. PHI. Non si può negare, che si come l'amore de l'uniuerso è conduttore suo ne la delettabile unione felicitate del creatore, cosi l'amor di Dio à esso uniuerso è quello chel trahe à la sua diuina unione, ne la quale lui con supprema dilettatione si fa beato, però che cosi come in un padre l'amore produttiuo del figlio non è amore di esso figlio, che ancora non è, ma l'amore di se stesso è il produttiuo del figlio, che per sua propria perfettione desia essere padre, producendo figlio à sua similitudine, & un'altro secondo amore del figlio già prodotto il fa notrire, & alleuare, & condurlo ne la possibile perfettione, cosi l'amore di Dio produttiuo de

l'uniuerso non è l'amore che ha a esso uniuerso, ma un'altro innanzi di lui, cioè amore di se stesso desiando participare la sua somma bellezza ne l'uniuerso suo prodotto a sua imagine, & similitudine, però che non è alcuna perfettione ne bellezza, che non cresca quando è communicata, che l'arbore fruttifero sempre è piu bello chel sterile, & l'acque emananti, & correnti fuora sonno piu degne che le raccolte, & ritenute in le sue uiuagne, prodotto l'uniuerso fu prodotto con lui l'amore di Dio à esso come del padre nel figlio già nato, il qual non solamente fu per sostentarlo nel primo stato de la sua produttione, ma ancora, & piu ueramente per condurlo ne la sua ultima perfettione con la sua felicitante unione con la diuina bellezza. SO. Se bene per la paterna somiglianza pare che l'amore diuino à esso uniuerso sia quello chel conduce nel suo fine ultimo perfettiuo, niente dimanco l'opera di questo pare esser' propria de l'amore, che ha esso uniuerso a la diuina bellezza, però che mediante quello uiene mediate a unirsi con quella, ne la quale si felicita, & de l'altro, cioè de l'amore che Dio ha à l'uniuerso, se ben' pare che egli debbia essere ancora cagione di ciò, pur' la sua propria opera in questo à me non è ancora manifesta, mostramela ti prego. PHI. L'opera de l'amor' di Dio in causare la nostra felicità, & di tutto l'uniuerso, è tale quale è l'opera del Sole in causare che noi il uediamo; Non è dubbio che li nostri occhi, & uirtù uisiua col desiderio di sentire la luce, ne conduce à uedere la luce, & corpo del Sole, nel quale

ci delettiamo; Niente dimanco se gl'occhi nostri non fussero prima illuminati da esso Sole, & da la luce noi non potremo mai arriuare à uederlo, però che sẽza il Sole impossibile è che il Sole si ueda, perche col Sole, il Sol'si uede, cosi se bene l'amore nostro, & de l'uniuerso a la somma belleza diuina è quello che ne cõduce à unirsi cõ quella, con felice dilettatiõe niẽte dimãco ne noi, ne l'uniuerso, ne l'amor' nostro, ne suo, sarieno mai capaci di simile unione ne suffitienti di tanto alto grado di diletteuole perfettione, se non fusse la nostra parte intellettuale aiutata, & illuminata da la sõma belleza diuina, & de l'amore che esso ha a l'uniuerso, il quale auiua, & sollena l'amore de l'uniuerso illuminando la parte sua intellettiua, acciò ch'el possa condurre a la felicità unitiua de la sua somma belleza, & per questo dice Dauit; Con la luce tua uediamo la luce, & dice il profeta Ritornane Dio in te & tornaremo, & dice un'altro Ritorname & tornarò, che tu sei il Signor' mio Dio, però che senza l'aiutorio suo à ritornare in lui, saria impossibile noi soli retirarsi, & piu precisamente l'esprime Salamone ne la sua cantica in nome de l'anima intellettiua innamorata de la diuina belleza dicendo. Ritirame, & dietro à te corriremo, s'el Re mi trahesse ne le sue camere ci delettaremo, & allegraremo in te, ricordaremo l'amori tuoi piu che uino le rettitudini t'amano, mira come prima prega l'anima intellettuale che sia ritirata da l'amore de la diuinità, & che a l'hora ella col suo ardẽtissimo corrirà dietro à quella, & dice che essendo messa

per mano del Re ne le camere sue, cioè essendo unita per gratia diuina ne l'intimo de la diuina bellezza regale, conseguirà la somma dilettatione in quella, quale è fine de l'amore suo in Dio, & dice che ricordaria gl'amori suoi piu che uino, cioè che l'amore diuino gli saria altrimenti sempre presente ricordato ne la mente, che l'amore de le cose mõdane, che sonno de la qualità de l'amore del uino, che imbriaca l'huomo, & leualo da la rettitudine de la mente, & perciò finisce, le rettitudini t'amano, vuol'dire tu non sei amato per inrettitudine d'animo come sonno gli amori carnali, ma la propria drittezza de l'Anima è quella che t'ama; Mira come principia à parlare in singulare, dicendo ritirami, & incontinente dice in plurale dietro à te correremo, & torna à dire in singulare; Se mi mena il Re ne le sue camere, & torna in plurale à dire ci delettaremo & allegraremo in te, ricordaremo gli amori tuoi piu che uino, per mostrare che cõ l'unione de la parte intellettiua de l'huomo, o de l'uniuerso prodottto ci felicita, et diletta, nõ solamẽte lei, ma tutte le parti di esso uniuerso con lui, per le quali dice in plurali; Le rettitudini t'amano, per che tutte tendono ne l'amore diuino mediante la parte intellettiua; Si che l'opera, et il risplendere de l'amore diuino in noi è quella che prima ne guida in la nostra felice dilettatione, & dietro a quella uà l'ardentissima opera de l'amore nostro in noi, che ne conduce à unirsi, et bearsi con la sua sõma bellezza, la qual cosa perche meglio l'intẽdi, mira la sua somigliãza frà dui perfetti amã-

dialogo

ti huomo & donna, che se ben'l'huomo amante ha ardente amore a la donna amata, non ha mai ardimento ne possibilità di fruire la delettabile unione di quella, che è il fine del suo amore, s'ella con li raggi de gl'occhi amorosi, con dolci parole, con soaui contegni, con piacenti segni, & affettuosi gesti, non gli mostrasse una tale complacentia di correspondentia amorosa, che gli solleuasse, & auuiuasse l'amore, & lo facesse capace, & audace à condursi esso amante ne la delettevole unione dell'amata, fine perfettiuo del suo ardentissimo amore. SO. Di questi miei dubbij ho intera satisfattione, & de l'obbligo che me haueui di dirmi del nascimento de l'amore tu horamai sei sciolto cõ nõ minore pagamẽto di quello che m'hai fatto prima de l'essentia d'amore, & desiderio, & di poi de la comunità de l'amore, & in questo terzo conosco come l'amore ueramente nacque, & conosco come quello che Dio ha a l'uniuerso, & l'uniuerso à Dio, nacquero quando l'uniuerso nacque, et cosi il reciproco amore de le parti di quello l'una a l'altra, & conosco come il principio del nascimento suo ne l'uniuerso prodotto, è nel mondo angelico, & cosi conosco la sua nobilissima geneologia, & che li suoi parenti sonno la cognitione e la bellezza, et lucina nel suo parto, è il mancamento, & finalmente conosco chel fine suo è la dilettatione de l'amante ne la fruitione unitiua de la bellezza amata, e quello de l'uniuerso ne la somma bellezza, che è l'ultimo fine felicitante di tutte le cose; Il quale il sommo Dio si degni concedere. Ben'che io mi cre-

deua, o Philone che ancora il fine perche nacque l'amore fusse qualche uolta affliggere, & cruciare gl'amanti che affettuosamente amano le sue amate. PHI. Ancora che l'amore porti seco afflittione & tormento, ansietà & affanno, & molt'altre pene che saria longo à dirle, non sonno già queste il suo proprio fine; Ma piu presto il soaue diletto che è contrario di queste, niente dimanco tu hai detto il uero non d'ogni amore; Ma solamente del mio uerso di te chel fine suo non è mai stato piacere ne diletto, anzi il principio il mezo e'l fine suo ueggo che è tutto doglie, angustie, & passioni. SO. Come adunque falla in te la regola, & il tuo come è priuo di quello che ogn'altro conseguir' debbe. PHI. Questo il puoi domãdare à te, et non à me; A' me sta amarti quanto ne l'animo mio puo capire; Se tu fai l'amore sterile & priuo del suo debito fine, uoi tu chi cerchi la tua escusatione. SO. Voglio che cerchi la tua, che essendo l'amor' tuo nudo del proprio fine che hai dato all'amore, bisogna chel tuo non sia uero amore, o che questo non sia il uero fine suo. PHI. Il fine d'ogni amore è il diletto, & il mio è uerissimo amore, & il fine suo è fruirti con unitiua dilettatione, al qual'fine l'amante, & l'amore è intento, niente dimanco non ogn'uno che attende à un'fine l'acquista, tanto piu quãto l'effetto de l'acquisto di quel fine, bisogna che uenga di mano d'altri, come è la dilettatione de lamante che è fine, nel quale tende il suo amore, ma non uerrà mai s'el reciproco amore de la sua amata nol conduce in quello, si che quello

che fa mãcare del fine a l'amore mio in te, è quello chel reciproco amore tuo manca del debito suo, però che se in tutto l'uniuerso, & ogn'una de le sue parti l'amore nacque, in te sola mi pare che non nacque mai. SO. Forse non nacque, perche non fu ben'seminato. PHI. Non fu ben'seminato, perche il terreno non uolse riceuere la perfetta semenza. SO. Adunque è difettuoso. PHI. In questo si ueramente. SO. Ogni defettuoso è deforme, come adunq; tu ami il deforme? se perche ti pare bello l'amore tuo, adunq; non è retto ne uero come dici. PHI. Non è cosa cosi bella che alcun'diffetto nõ habbi se nõ il sõmo bello, è in te tanta bellezza, che se bene con quella questo difetto (che mi fa infelice) s'accõpagna puo molto piu la grã bellezza mouermi à amarti chel piccol'difetto (a me nõ poco nociuo) à odiarti. SO. Io nõ so già che bellezza possi essere questa mia, che tãto ti muoua à amarmi, tu m'hai mostrato che la uera bellezza è la sapiẽtia; In me di questa nõ è altra parte che quella che tu mi porgi, in te adunq; è la uera bellezza, & non in me; Io douria amare te & non tu me. PHI. Bastami dirti la causa perche io t'amo senza cercare quella, perche non ami me, che io nõ so altro se nõ ch'el mio amore uerso di te, è tãto che nõ lascia per te parte alcuna, con la quale mi possi amare. SO. Basta che dichi come tu m'ami nõ essendo bella, o che bisogna che la bellezza sia altro che sapientia, o che tu non ueramẽte m'ami. PHI. E' uero che t'ho detto che la sõma bellezza è la sapientia diuina, la quale in te ne la formatione, &

gratia de la persona, & ne l'angelica dispositione de l'anima, se bene gli manca qualche cosa de la esercitatione, reluce in tal maniera, che la tua immagine ne la mente mia è fatta, & reputata diuina, & adorata per quella. SO. Non credeua già che in tua bocca capisse adulatione, ne che tu uerso di me la uolessi mai usare; Io secondo te non posso essere bella che in me non è sapientia, & tu mi vuoi dire ch'io son' diuina. PHI. La dispositione de la sapientia è la belleZa che Dio participò all'anime intellettiue quando le produsse, & tanto piu bella formò l'anima, quanto piu disposta à quella la fece, di che la tua fu grandemente dotata, & l'essere in atto sapiente, consiste ne l'eruditione, & assuefattione de le dottrine, & è come l'artifitiale belleZa, sopra la naturale; Vuoi ch'i sia si grosso ch'io lasci d'amare una gran belleZa naturale, perche gli manchi alquanto de l'artifitio, et diligentia, voglio piu presto amare una naturale bella non concia, che una concia non bella, & quella che chiami adulatione non è, che in effetto se la tua belleZa in me non fussi fatta diuina, mai l'amore tuo m'haueria leuato la mente da ogn'altra cosa che in te, come ha fatto. SO. Se non è stata adulatione adunque è errore, che una fragile persona come la mia si transformi in te in forma diuina. PHI. Ne manco ti uò concedere che sia errore, però che questo è proprio de gl'amanti, & cose amate che l'amato in mente de l'amāte si fà, & reputa diuino. SO. E' adunque errore di tutti. PHI. In tutti non può essere errore, s'el medesimo amore non fus-

si errore. SO. Come adunque senza errore si fanno si distanti uariationi de la cosa amata a la sua immagine, in mente de l'amante, che di humana la torna diuina. PHI. Essendo l'anima nostra immagine dipinta de la somma bellezza, & desiderando naturalmente ritornare nel proprio diuino, resta ingrauidata sempre di questo con natural' desiderio, per il quale quando uede una persona in se bella di bellezza à se stessa conueniente, conosce in quella, & per quella la bellezza diuina, però che ancor' quella persona è immagine de la diuina bellezza, di quella persona amata l'immagine ne la mente de l'amante auuiua con la sua bellezza quella bellezza diuina latente, che è la medesima anima, & gli da attualità al modo che gli daria essa medesima bellezza diuina esẽplare, onde ella si fa diuina, & cresce, & fassi maggiore in lei sua bellezza, quanto è maggiore la diuina che l'humana, & perciò l'amore di quello uiene si intenso, ardente & efficace, che rubba li sensi la fantasia & tutta la mente, come faria essa bellezza diuina quando retirasse a se in contemplatione l'anima humana, & tanto quella immagine de la persona amata s'adora, ne la mente de l'amante per diuina, quanto la bellezza sua de l'anima, & del corpo è piu eccellente, & consimile a la bellezza diuina, & in lei piu reluce la sua somma sapientia, & ancora con questo si gionta la natura de la mente de l'amante che la riceue, però che se in quella la bellezza diuina è molto sommersa, & latente per essere uenta da la materia & corpo, se bene l'amato è mol-

to bello

ste accusattioni mi domandi pagamento di resto d'obligo; Mi ricordo in ciò hauerti dato ambigua promissione, al presente ben'uedi che non è tempo di pagare che molto hauiamo tardato in questa consabulatione de l'origine de l'amore, & già è tempo di lasciarti riposare; Pensa di pagare tu à me li debiti che amore, ragione, & uirtù t'obligano, che io se potrò hauere tempo non mancarò di pagarti quello in che la mia promissione, et seruitù uerso di te amorosa m'obligano.

VALE.

REGISTRO.

Tutti sonno Duerni.

AAA BBB CCC DDD EEE FFF GGG HHH III KKK LLL MMM NNN OOO PPP QQQ RRR SSS TTT VVV XXX YYY ZZZ. AAAA BBBB CCCC DDDD EEEE FFFF GGGG HHHH IIII KKKK LLLL MMMM NNNN OOOO PPPP QQQQ.

ANcor che ſi ſia uſata aſſai diligentia, non ſe potuto tanto auuertire per la longheza de l'opera, non ſi ſia incorſo nel comune errore quaſi di tutte l'opere che ſi ſtampano, cioe d'alcune ſcorrettioni, & perche alli lettori è facil coſa lauuederſene, & emendarli, è non dimeno paruto bene il notarli, accioche per la negligētia d'altri nõ fuſſe in colpato l'autore.

Nel primo Dialogo.

a Car. 1 richeze riccheze
a Car. 1 ereſca creſca
a Car. 4 nou non
a Car. 4 c' poſſibile è poſſibile
a Car. 4 no fuſſe non fuſſe
a Car. 9 intamperati intēperati
a Car. 11 eccellente eccellente
a Car. 13 l'huamini l'huomini
a Car. 22 chel noſtro chel nr̃o
a Car. 23 incorparatiõe inconparatione.
a Car. 35 la raggiõe la ragiõe

Nel ſecondo Dialogo.

a Car. 6 truona iu queſti truoua in queſti
a Car. 6 amoore amore
a Car. 7 tutti quelle tutte quelle
a Car. 7 acqne acque
a Car. 8 fragidità frigidità
a Car. 14 e la prima è la prima
a Car. 14 la generatiane la generatione.
a Car. 15 la qual dopo la qual doppo.
a Car. 16 loquella loquela
a Car. 16 gli ochi gliocchi
a Car. 16 orechie orecchie
a Car. 17 corporale corporali
a Car. 17 ſono ochi ſono occhi
a Car. 17 l'orechie l'orecchie
a Car. 17 la femina la femina
a Car. 18 ha quecte ha queſte
a Car. 20 onde ſauia onde ſauia.
a Car. 22 et pichole et picchole
a Car. 23 nõ e dubio nõ c dubbio
a Car. 25 colecti celeſti
a Car. 26 per ben per il ben
a Car. 29 in bocha in bocca
a Car. 29 tutte qneſte tutte queſte
a Car. 34 che eſſi ſi che eſſi
a Car. 36 inſime inſieme
a Car. 36 Clotos ſinterpretra Chaos ſinterpetra
a Car. 36 par che parche
a Car. 38 machie machiata macchie macchiata
a Car. 39 del finme del fiume
a Car. 39 inferiori inferiore
a Car. 40 per ehe per che
a Car. 40 dipinge vechio dipinge vecchio
a Car. 45 ecl ſuo col ſuo
a Car. 46 che la che per la
a Car. 48 le richeze le riccheze
a Car. 51 gl'Dei gli dei
a Car. 54 le vache le vacche
a Car. 54 reggii regii
a Car. 54 loro richeze loro riccheze
a Car. 55 de l'allro de l'altro
a Car. 63 che e il che è il
a Car. 64 richeze riccheze
a Car. 64 richi ricchi
a Car. 65 la fragidità la frigidità
a Car. 66 di puoco di fuoco
a Car. 67 ehe eſſendo che eſſendo
a Car. 72 ſi rapreſenta ſi rapreſenta

a Car. 73 s'aplicāo s'applicāo
a Car. 74 ne sonno ne sono
a Car. 74 per legar per legar
a Car. 74 & atrahe & attrahe

Nel terzo Dialogo.

a Car. 3 l'abandona l'abban/dona
a Car. 5 si dislaceria si dis/lacceria
a Car. 5 abandonorno abbā/donorno
a Car. 6 occulare oculare
a Car. 8 si dilattaria si di/lataria
a Car. 9 in sapore il sapore
a Car. 10 aprēdere apprendere
a Car. 10 raprefentatione rap/presentatione
a Car. 11 lopaca l'opaca
a Car. 11 nostro l'occhio il nostro occhio
a Car. 12 inanzi innanzi
a Car. 13 abandonare abbā/donare
a Car. 15 abundanti abbun/danti
a Car. 17 l'altre inferiori l'altra inferiore
a Car. 19 atrahēdo attrahēdo
a Car. 21 a te tocha a te tocca
a Car. 24 l'orechie l'orecchie
a Car. 24 richeze riccheze
a Car. 35 ti concedrò ti concedarò
a Car. 38 che diletta che diletta
a Car. 40 l'obediēte lobbediēte
a Car. 47 gl'antich gl'antichi
a Car. 52 significare significate
a Car. 53 te la nuoua & la nuoua
a Car. 53 de serui de sei di
a Car. 62 de le cose ehe de le cose che
a Car. 65 comme d'unhora come d'unhora
a Car. 66 non e difficile non è difficile
a Car. 69 la transfiguratione la transfiguratione
a Car. 70 puo solleuara puo solleuare
a Car. 70 cioe humano cioè humano
a Car. 79 de l'amare de l'amore
a Car. 79 che e suo che è suo
a car. 83 truouo aiia truouo aita
a car. 84 prima pazò prima parlò
a car. 85 sua eompagnia sua compagnia
a car. 101 la cognignitione la cognitione
a car. 102 de le parit de le parti
a car. 103 l'inproportiōali l'inproportionati
a car. 104 mi resta mi resta
a car. 106 neutrali naturali
a car. 107 neturali naturali
a car. 112 estrahere estrahere
a car. 113 per sommergela per sommergerla
a car. 114 prima Iddea prima Idea

Stampata in Roma per Antonio Blado d'Assola
Del. M. D. XXXV.

